

منشورات جماعة علم النفس التكاملي
يشرف على إصدارها الدكتور يوسف مراد

الدكتور شارل بلونديل

المدخل
إلى
عِلْمِ النَّفْسِ وَالْجَانِحِيِّ

تعريب

الدكتور حكيم هاشم

مطبعة الطبع والنشر
دار المعارف بصر

الدكتور شارل بلونزل

عضو مراسل المعهد فرنسا ومن أساتذة جامعي استراسبورغ وباريس

المدخل

إلى

عِلْمِ النَّفْسِ وَالْجَانِحِيِّ

تعريب

الدكتور حكيم هاشم

دكتوراه الدولة في الفلسفة من الموريون وليسانس في القانون

الفلسفة العامة في كلية الآداب ، نائب مدير المعهد العالي للمعلمين بالجامعة السورية

الطبعة الأولى

١٩٥٣



دار المعارف بصر
عظم الطبع والنشر

إلى بوليت لوسين (Paulette Lecène)

عندما تمحو الليالي ذكراى من خاطر الناس ،
آمل أن يكفى مرأى هذا الكتاب الصغير فى تذكيرك ،
بالمودة التى أحملها ،
لكِ ولذويكِ ،
وعساه ، بين الفينة والفينة ، أن يكون ذريعة بين يديكِ
لكي تعيدى لى حياة عابرة
إذ ما تتحدثين عنى لأولادك .

تصدير

إن تقدم علم النفس الجماعى بهم كل علوم الإنسان . فلأجل أن يتقدم هذا العلم ، ويتحرر من خصوصيات المناهج والمذاهب ، ويتجاوز مرحلة التعميمات الاختبارية والملاحظة الأخلاقية ، ويضمن نتائج على نحو موضوعى ، لا بد له من أن يعي غرضه ومحلّه من بين مجموع الدراسات السيكولوجية ، أكثر مما فعل حتى الآن .

ولهذا لم يكن الكتاب الحاضر مؤلفاً فى علم النفس الجماعى ، وإنما هو مدخل إلى علم النفس الجماعى فهو يهدف إلى تحديده بتعيين الفرضيات التى يتخذها فى العمل ، وبتوجيه جهوده ونظمها .

وهو ، ابتغاء هذا الغرض ، يعتمد إلى صيلتين : دراسة آراء كونت (Comte) ودوركاييم (Durkheim) وتارد (Tarde) السيكولوجية ، وتحليل الحياة الذهنية المجسدة كما تبدو لعياننا . وعن هاتين الطريقتين يبلغ عين النتائج من أن الفرد البشرى فى كل زمان ومكان مطبوع إلى أعق حد بطابع الجماعة ؛ وأن الظواهر الذهنية ، على الرغم من قبوعها فى مشاعر فردية ، تنطوى على شىء جماعى انضاف إليها ؛ وأن السيكولوجيا الجماعية ، على هذا النحو ، فرع رئيسى من علم النفس ؛ وأن أكثر ما اعتاد علم النفس العام دراسته من القضايا المتصلة بالحياة العقلية وبالحياة العاطفية وبالحياة الإرادية مردّه ، فى حاصله وتفصيله ، إلى علم النفس الجماعى . ألا وإن دراسة السيكولوجيا الجماعية هى التى تأذن على وجه الضبط بتعيين ما هو فى كل فاعلية ذهنية مستقل عن عمل الجماعة ، راجع — بمقتضى هذا الاستقلال — إلى أوصاف نوعية أو خصوصيات فردية . ألا وإن التأمل المنهجى فى مختلف مجموعات التصورات الجماعية التى تعاقبت على كر العصور هو الذى يستطيع أن يصل بنا إلى تفسير ما نحن إياه ، بما يعلمنا ما كان أسلافنا عليه . فبهذا الاعتبار تكون السيكولوجيا الجماعية مركز السيكولوجيا وعقدتها ، بدلا من

أن تكون تنمة ولاحقة لها فحسب .

ونحن لانتقدم هذا الرأي على أنه «موضوعة» أو «حقيقة» أقيم عليها الدليل ، بل على أنه «فرضية» للتحري يُحكم عليها بثمراتها ، ولو أنها بدت في الوقت الحاضر من أشد ما يلائم مجموعة معارفنا .

ملخل

يعلم القارئ الأهمية المتزايدة التي لحقت منذ القرن الأخير دراسة سلسلة الأفاعيل النفسية وعلاقتها المتعددة بالحياة الجماعية . ولقد أثار هذا التطلع عدداً من التحريات وُجّهت اتجاهات شتى وبُلّغت مرتبة المباحث العلمية وهي لما تزل في المهد . وأنا أخشى إن وددت تعداد كل هذه « العلوم » الجديدة أن أنسى بعضها . فإذا ما اقتصرت على لسانين فقط واكتفيت بذكر شيء من الأسماء التي عرفت بها في واحد واحد منهما ، أشرت إلى علم ما بين النفوس (Interpsychologie) ، علم النفس الاجتماعي (Psychologie social) ، علم النفس الجماعي (Psychologie collective) ، علم نفس العروق (Psychologie des races) ، علم نفس الشعوب (Psychologie des peuples) ، علم نفس الجماهير (Psychologie des foules) ، علم نفس الطوائف (Psychologie des sectes) ، علم الأمة (Volkskunde) ، علم نفس الأمم (Völkerpsychologie) ، علم الأمم (Völkerwissenschaft) . غير أن هذه العلوم — على الأسف — لم تكن معرفتنا الغنى الذي كانت تشاء . ذلك بأنها لم تمحض مضياً كافياً في تحديد ميادينها ، وتعيين مواضعها ، وتقرير طرائقها . فكانه لم يقيم بين الباحثين تفاهم مرضٍ على طبيعة دراساتهم وعلى صفتها . وإلى هذا مرد ما يعانيه المرء ، من حرج صادر عن شعوره بالفوضى والاضطراب ، حين ينتقل في هذه المواد من مؤلفي الألمان إلى الإيتاليين أو الإنكليز أو الأمريكيين أو الفرنسيين ، وحتى في لغة واحدة ، حين ينتقل من مؤلف إلى مؤلف . وهذا ما دعا بعض علماء الاجتماع والمؤرخين من أمثال موس (Mauss) و فيفر (Febvre) إلى أن يرثوا للحيرة التي تحيق بالمرء لدى خوضه في جميع العلوم الألمانية التي تتناول القضايا السيكولوجية الناشئة عن الحياة ضمن الجماعة . وما يصح في حق ألمانيا يصدق على كثير من البلدان الأخرى .

ونحب أن نخص بالذكر مذهباً انفصل فيما بين سنوات ١٨٩٠ و ١٩٠٠ عن علم النفس الجماعي. وهذا المذهب له سيمياء العلم، وإن لم تكن فيه روح العلم، وغرضه الأول كان ولا يزال - فيما زعم - معرفة نفسانية الجماهير. وأكثر مباحثه، إن لم نقل جميعها، عليها - من وجهة النظر العلمية - عين المآخذ البينة.

فلقد اتخذت، بحسب ما تأتى به المايجريات وعلى هوى المكتسبات الشخصية، حوادث مقتبسة عن التجربة اليومية أو عن نكت التاريخ، فجعلت، على وجه العجلة، مجالاً لتعميمات متجاوزة الحدود ومادة لاستنباطات جازمة هيئة ترضى الخيال بما تشعذ به من مفاهيم ضخمة غير ناظرة لتحديداتها وتعيينها. فلوبون (Le Bon)، مثلاً، أفاض إفاضة متواصلة في الكلام عن العرق وعن الشعب وعن الأمة وعن الجمهور (وكلها مفاهيم لا تزال ولن تزال شديدة الاختلاط) وزاد من عنده في علم تحديدها باستمراره على استعمال بعضها في موضع بعض، والانتقال، دون وازع، من بعضها إلى بعض، فضعاف ما في هذه المفاهيم من تلقاء ذاتها من غموض وزيف. ولو أن القارئ كان على بصيرة من أمره، لكان الخطب. ولكن قراء لا يستفدهم ألد سرحوا ومرحوا في تيه اللبس والمناقضات المنطقية التي انطوى عليها كتاباه علم نفس الشعوب، وعلم نفس الجماهير: ذلك بأنهم أنفوا ولا جرم من الانصراف إلى صحة التفاصيل حتى يقدروا قيمة الحاصل، وقرروا أن كل درب صالح، على شرط أن يؤدي إلى روما (١).

وروما هنا هي تنقّص الجمهور من حيث الذكاء تنقّصاً لا سبيل معه إلى استئناف أو حيطة: فكل جمهور أخط عقلياً من أفراد الذين يتألف منهم، وهو، بهذا الاعتبار، تسوية من أسفل، أما من الناحية الأخلاقية، فالحكيم أقل قسوة: لئن كان الجمهور، من حيث الأصل، لا يفكر إلا في الهدم والتخريب، فهو إلى ذلك في الميدان المعنوي قدير على الحسن والسيء بحسب الظروف. وكما أن الوحشية من طبعه، فالبطولة كذلك موجودة فيه، لأنه إنما هو عودة إلى الحال البدائية. وعلى الرغم من أن اندفاعات الجمهور

(١) تضمين للمثل المعروف عند الفرنجة: كل الدروب تؤدي إلى روما (Tous les chemins mènent à Rome) بمعنى أن الغاية تبرر الوسيلة.

الموجء من أمارات تفهقر الحضارة ، فهي شرطها الضرورى فى رأيه : « فلو أن الجماهير فكرت وقدرت على الغالب ، ونظرت فى مصالحها المباشرة لاحتمل ألا ينبسط تمدن على سطح كوكبنا السيار ، فلا يكون للبشرية من تاريخ » .

إن هذه الفكرة (فيما يتعلق بذكاء الجماهير على الأقل) ليست جديدة . ولقد سبق بها بعض المتقدمين لوبيون ، وصاغوها فى قوالب أكثر توفيقاً ، وهى إلى ذلك خالية من التبجح المنهبي الذى يملو على تعابير لوبيون . يقول شيلر (Schiller) : « خذ كل شخص بمفرده ، تلق فيه سداداً وحكمة . ولكن انظر إلى الأفراد وقد انخرطوا فى الجماعة ، تُلَف نفسك أمام طائفة من الأنعام » . وتقول مدام رولان (Mme Roland) : « حينما يجتمع الناس ، تستطيل آذانهم » . والحق أن المحدثين من علماء نفس الجماهير ليس لهم على من سبقوهم لا فضل الطرافة ، ولا فضل الإيجاز ، والتطويل والتشقيق اللذان أتوا بهما غير نافعين فى زيادة ضبط الفكرة . وشتان بين نظرة أخلاقية لا يضيرها التناقض والشذوذ ، لأنها لا تعبأ بأن يكون لها عين القيمة لدى انطباقها على جميع الحالات ، وبين نظرية علمية لا تصلح إلا إذا شملت ، على نحو منهجي ، كافة نطاق الموجود . فإذا وجب الاعتقاد أن الفرد يفقد فى الجمهور جانباً كبيراً من ذكائه وأخلاقه ، وكان بيناً فى عين الوقت أن الذكاء والأخلاقية لا تهمضان أتم نهوض وأوفاه إلا ضمن الجماعة وبالجماعة ، لم يكف للخلاص من المأزق أن نسلم برأى سيغل (Sighele) القائل إن الوطأة الجماعية ، بالاعتبار السكونى (point de vue statique) تجر إلى تفهقر ولكن هذا التفهقر ، بالاعتبار الحركى (point de vue dynamique) إنما هو فى مجموعه تقدم . ذلك بأن من العسير أن نفهم كيف يكون لنا أن نمضى إلى الأمام ونحن لا نفتأ نرجع القهقرى . فالأولى بنا أن نعرف أن هؤلاء المفكرين شأؤوا أن يوجدوا لقضايا بعيدة المدى حلولاً جاءت فى بساطتها المنتطعة مفرطة فى العجلة والبت ، وأن هنالك مجالاً لإعادة النظر عن كتب فى جميع هذه المباحث ، بغية تحديد المسألة وتصحيح حلها .

ثم إن كثيراً من المؤلفين طالما أطلقوا العنان لشهواتهم أو مخاوفهم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية ، وطالما ظهرت على كتبهم مسحتها . وهذا — كما

عرفت - ما صنع لوبيون . ولقد اندفع سيغل (Sighele) في تقرير رأيه في إرجاع كل تمدن إلى الاختلاس والقهر اندفاعاً فيه من الحدة ما اضطّر إدارة المكتبة السوسولوجية الدولية إلى إيداء بعض التحفظات ، حينما نشرت ترجمة كتابه علم نفس الطوائف . وشاء إيلود (Elwood) ، ولو لم يبلغ شأوه في الغلو ، أن يعرض « أفكاراً تتجنب المذاهب الاجتماعية السلبية أو الهدامة (المادية من جهة والفردية من جهة أخرى) مع قبولها النتائج الإيجابية للعلم الحديث ، أفكاراً تحافظ إذن على وجود القيم الرفيعة في حياتنا الاجتماعية » واعتبر مكدوجل (Mc Dougall) من واجبه أن يؤكد لنا أن ميوله السياسية هي إلى الفردية وإلى الدولية . فإذا كان مثل هذه التجاوى وُدس العقائد الشخصية مشروعاً وضرورياً هاهنا ، فلا مناص لكي يمكن قيام سيكولوجيا جماعية من أن تكون آراؤنا الأخلاقية والسياسية ثابتة قبل ذلك من الوجهة العلمية . والحقيقة أن باستطاعتنا ، بحمد الله ، أن ننظر إلى الإنسان وإلى المجتمع دون أن نذكر أننا فرديون أو اشتراكيون أو قوميون أو دوليون . مهما يكن من أمر ، فليس بين الرياضيين ولا الفيزيويين ولا الكيميويين ولا الطبيعيين من يرى أنه يجدر به بين يدي أبحاثه أو خلاها أن يطالعنا بمشاعره الدفينة : إنهم لا يعنون بمعرفة كون النظريات هدامة أو سلبية ، ولكن ما يعنهم إنما هو صحتها أو بطلانها . فيحسن بالسيكولوجيا الجماعية إذا شامت أن تكون ، أو تصبح في أيسر الأمر ، علماً أن تجعلهم قلوبها .

وبعد ، فإن الخطيئة (الأساسية من حيث كونها خطيئة مبدأ) التي وقعت فيها أكثر المؤلفات الباحثة في علم النفس الجماعي إنما هي افتراضها ، لدى البحث في المجتمع وفي الفرد ، أن أحدهما محدد معرف بالنسبة إلى الآخر ، وتسليمها بأن من البدهي أننا جميعاً نعلم بالاستناد إلى تجربتنا الشخصية ، دون أى جهد إضافي آخر ، ما هو الفرد وما هي الحوادث الفردية . وذلك مظهر جديد من أميز وأخطر المظاهر التي يتجلى بها الميل المستفيض في السيكولوجيا الجماعية إلى المضي من التعامل الجارى ومن مسلمات هذا التعامل العامة ، دون إخضاعها إخضاعاً متصلاً إلى نقد ملؤه الحذر والضيبط . والواقع ، في هذا الميدان أكثر مما هو في ميدان تحرر آخر ، أن ليس الشيء الذي ندركه ، بادئ الأمر ومن أول نظرة ، هو الحوادث في ذاتها ، إنما هو الأفكار التي

نصطنعها عن الحوادث . فإذا ما اتخذنا هذه الأفكار موضوعات لأبحاثنا ، فبجل ما نكون قد صنعنا استعراض آرائنا ، دون أن نعرف حق المعرفة الحوادث التي تتعلق بها تلك الآراء . إن علم الوظائف الحيوية لم يصبح علماً إلا يوم عرف أن يحدد الحوادث الفيزيولوجية وأن يميزها ، بعزل الحقائق الحيوية عما كانت كالحاشية تحت ركامه من سوابق المفاهيم . والشأن كذلك في السيكولوجيا ، جامعة كانت أو فردية ؛ فهي لن تصبح علماً دون مراة إلا حين تقوى على عملية مماثلة في حق الحوادث النفسية .

يقول بلدوين (Baldwin) : « يبحث علم النفس في الفرد ، ويبحث علم الاجتماع في المجموع » . هذا ، في الظاهر ، واضح غاية الوضوح ، بلهيه كل البداهة . ولكن الصعوبة الكبرى ، حين تنتقل من ميدان النظر إلى ميدان العمل ، أن نعلم أين ينتهى الفرد وأين تبدأ الجماعة . فإذا صح رأى هالفاسكس (Halbwachs) بأن كل استحضار ذكرى يقتضى تدخل أطراف جماعية يعجز المرء بلونها عن إعادة بناء الماضي ، غدت نظرتنا المألوفة إلى الفردى وإلى الجماعى قاصرة عن التطبيق : لأن الذكر شىء فردى من حيث كونه يدور في الشعور ، ولكنه في نفس الوقت شىء جماعى من حيث أن كثيراً من خصائصه وأوصافه آتية من مسلمات تتعلق بالجموع وتتجاوز نطاق الفرد المندمج فيه . إذن لرأيت أن الفردية الحقيقية (أى ما فينا من فردى على وجه الضبط والحصص) لا تطابق تمام المطابقة الفردية الاختبارية (*individualité empirique*) وأنها لا تشغل منها إلا حيزاً ضيقاً ، وإذن لوجدت ، في جوف الشعور الفردى شيئاً من الجماعى ، والجمتمع ، في هذه الحال غير خارجى بالنسبة إلى ما تسميه الأفراد ؛ ذلك بأنه حاضر وفاعل فيهم في جميع الظروف والأحوال . ومن غير أن يسبق لك حكم على صحة هذا الحل أو كونه في أيسر الأمر أقرب الحلول إلى الصحة الآن ، لا يسعك إلا الإقرار بوجود مسألة طالما وقع الخطأ بطيها في دثار الصمت أو بابتغاء الحل لها دون كلفة . وعلى ما به ، (وهذا ما أطمع في الوصول إليه) لا مجال لأن أقدم ضمن هذه المجموعة (١) ، بصدد علم نفس الجماعة ، مؤلفاً يضم جملة النتائج التي انتهى إليها . إذ لم يقم بين الباحثين من تفاهم حقيقى أو قريب من ذلك ،

على موضوع تحريرهم ومبادئه وطريقته وخلاصاته . فكل منهم يقتطع لنفسه حوزة في عرصة البيان الجارى ، فيبنى عليها دارته مواد اتخذت من كل طينة . ولو طمع امرؤ في إجراء تقويم لكل هذه الحيازات ورسم خطة لكل هذه الدارات ، للاتى من مطعمه عتاً ، ولما عاد عمله بكبير نفع على أحد . فقيمة العلم مقدورة بمبلغ استطاعة الجراة فيه . وإن تحريرات لا تتخرج في أن تحمل إلى الناس دفعة واحدة — على سنة دوپرا (Duprat) — مائة وثمانية من جُدد القوانين ، وهو ما يكتفى لتخليد أجيال من الفيزيويين ، ليست من العلم في غير ولا تغير .

أما والحال على ما ذكرنا ، فبدلاً من أن نعد (في شيء من ظاهر النظام ودون مطعم أو تنقاد) إلى تعداد النتائج ، المربية في أيسر الأمر ، التي انتهت إليها سيكولوجيا جماعية لما تزل مفقودة ، الأحجى بنا أن نبحث كيف نستطيع أن تكون هذه السيكولوجيا موضوعية وعلمية . وذلك بأن نعين لها نقطة بداية واتجاهات مضبوطة وأن نجد لها فرضيات للعمل تكسب قيمتها المبدئية قبل الامتحان من موافقتها موافقة عامة للتجربة والفكرة الإيجابية ، وتوزن أخيراً بميزان النتائج التي نجمت عنها . وبعبارة أخرى ، الأولى بنا ألا نزعزع أننا نسط علم النفس الجماعى ، وأن نكتفى بتقديم مدخل إليه ، على نحو ما يتبين من عنوان الكتاب .

هذا وستسترعى انتباهنا نقطتان مترابطتان .

١ — لقد رأينا فيما سبق أهمية المسألة الناشئة عن الضبط في تحديد الفردى والجماعى . فإن سعة الميدان الذى يتبغى لعلم النفس الجماعى أن يجرى تحريراته في نطاقه منوطة بالموضع الذى تقام عليه الحدود بين الشيتين . يقول ريشارد (Richard) : « يمضى علم النفس الاجتماعى من حادثة عيان : وهي أن محاصيل نشاط فئة من البشر (من لغة وصناعة وفنون وطبائع وعادات وتشريع ، أو بالأحرى المعارف المشتركة والرموز والعقائد وقواعد العمل المشترك) تلج جميعاً في محتوى الشعور الفردى وتغير فيه » . إن أول واجب يترتب علينا عن ملاحظة أمر من هذا النوع ، هو تحرير قائمة بكل شيء في الشعور الفردى يأتى من الجماعة لا من ذات الشعور . فإذا كانت السيكولوجيا الجماعية هي — كما أراده لها كولب (Külpe) — علم الظواهر النفسانية التي مردها إلى

جماعة من الأفراد ، وإذا كان الشعور الفردى مليئاً بالعناصر الجماعية المحمولة إليه من الخارج ، فإن طاقة كبيرة من الحوادث الذهنية المعروفة بكونها فردية تدخل ، فى الواقع ، فى حوزة هذا العلم من دون أن تكون الجماعية أو الجماهير حاضرة إبان حدوث تلك الحوادث . فكل سيكولوجيا جماعية ينبغي لها أن تقدم بين يديها فرضية ، شاعرة بأنها موضع لرجع البصر المتواصل ؛ وهذه الفرضية تحدد ما يحتمل أن يكون مدى ميدان ذلك العلم ، وحلة النقاط التى يجب على السيكولوجيا الفردية أن تتخلى له عنها .

٢- على أنه لا يكفى أن يحدد ، على وجه التقريب ؛ موضوع علم من العلوم . ومن المهم أن يعرف متى يحسن أن يشرع بدراسته ، وما هى المباحث التى يجب تقديمها عليه . فإن بين العلوم ترتيباً منطقياً يقرر ، بدلالته على كيفية ترابط بعض تلك العلوم وبعض ، النظام الذى يجرى وفقاً له تدريسها ، والنحو الذى يتم بحسبه اكتشافها . ومن المعلوم أن الفيزياء أتت بعد الرياضيات ، وأن الكيمياء بعد الفيزياء ، وعلم الحياة بعد الكيمياء ، وأن البيولوجى يجب أن يعلم شيئاً من الكيمياء ، والكيمىوى ينبغي أن يتقن شيئاً من الفيزياء ، والفيزيوى شيئاً من الرياضيات . ففىما يتعلق بالسيكولوجيا الجماعية ، يبدو بديهياً للناظر أول نظرة أن هذا العلم يأتي بعد السيكولوجيا الفردية ، وأن البحث يجب أن يمتد من الفرد إلى المجتمع ، لا من المجتمع إلى الفرد . ولكن هذه البدهية لم تثبت للدليل ، ولا شئ يدفع عنها الزيف . فالنظام الذى يخلق بنا السير عليه فى دراسة الفردى والجماعى هو ، بالضبط ، النقطة الثانية التى سنحاول جلاءها .

والآن ، بما أن القارئ يود ، على وجه العموم ، لو يدرى سلفاً أين تمضى به ، لا بد لنا من كلمة واحدة عما ستؤول إليه خلاصتنا .

فصفاً يتعلق بالنقطة الأولى ، سوف نجد أن نبرهن أنه يجدر أن تضاف إلى حساب علم النفس الجماعى طاقة من المباحث التى لا تزال تعتبر راجعة عملاً إلى علم النفس الفردى مما هو منظور تحت أبواب الذكاء والإرادة والانفعال . إن من المآخذ على السيكولوجيا الحاضرة - على ما جاء فى قول أثر عن ريبو (Ribot) بعد كونت (Comte) - أنها طالما قُبعت فى دراسة الإنسان الراشد ، الأبيض ، السوى ، المتمدن . فهى تهمل الحيوان ،

والطفل ، والبدائي ، والمعنوه إلى حد ما ، فضيق رقعتها على خلاف الواجب . ولكن ليس هذا جل ما في الأمر ؛ بل - كما لاحظ ريبو أيضاً - إن علم النفس زاد في بسط ظله كذلك على خلاف الواجب . نعم إن الإنسان الراشد ، الأبيض ، السوى الذى يستويه قليلا أو كثيراً النظر فيه مدين بخصائصه الذهنية إلى سنه وبياضه واستوائه ؛ ولكنه ، أكثر من هذا ، مدين بتلك الخصائص إلى الحضارة التى يتسمى إليها ، أى إلى المجتمع الذى هو قسم منه . وهذا الاعتبار ، يخرج الإنسان عن حوزة السيكلوجيا الفردية ، وينقطع عن أن يكون بكامله موضوعاً لها .

وأما فيما يتصل بالنقطة الثانية ، فسوف نقترح التسليم بأن العلوم الباحثة فى الذهنية البشرية ومظاهرها ، وفى أسبابها ونتائجها يجب أن ترتب وتتأسس وفق النسق التالى : السيكوفيزيولوجيا ، السيكلوجيا الجماعية ، السيكلوجيا الفردية .

ولأجل الوصول إلى غرضنا ، ما كان فى وسعنا أن نفكر فى معالجة المسألة ضاربين الذكر صفحاً عما قيل فيها من قبلنا . فإنه يندر أن تأتى النظرات الشخصية مقنعة ، اللهم ما لم تكن عقيرية . ولا كان فى وسعنا ، فضلاً عن ذلك ، أن نفكر فى رواية جميع الآراء التى أبديت ، على حسب تكاملها التاويخي ؛ وفى عرض كافة المناقشات التى دارت فى جميع البلدان حول موضوع السيكلوجيا الجماعية وحول موضعها . فإننا لو عملنا إلى عرض كهذا لحاء ، نظراً للحدود المرسومة لنا ، ناقص الوضوح إذا ما ابتغيت له الصحة ، ناقص الصحة إذا ما أريد له الوضوح . على أننا ما دمنا لا نهدف إلى تعداد الأنحاء التى تصورت على حسبها السيكلوجيا الجماعية وإنما إلى تعيين الهيئة التى يجب أن تتخذها ، فالتخير لنا أن نحاول إصابة الهدف من غير التواء .

ولهذا أخذنا بحد وسط . ففى قسم أول ، حللنا ، من وجهة النظر التى نهمنا ، مفاهيم مؤلفين ثلاثة هم كونت ودوركايم وتارد ؛ والاثنان من هؤلاء يمتازان بفضيلة الاختلاف ، على قدر الإمكان ، فى الروح والصيغة والمذهب . ولقد تراءى لنا أن ما يتسمان به ، إذا جردناهما عما بينهما من خلاف نظرى مقتصرين على حالة الواقع التى يقران بها ، هو كونهما متفقين حقاً فى تحريرنا كلاهما على اتخاذ عين الفرضيات إبان مباشرة السيكلوجيا الجماعية ،

وهى بالضبط ، الفرضيات التى أتينا الساعة على بيانها . ثم عاجلنا ، فى قسم ثان ، بعض قضايا علم النفس العام ، على سبيل التأييد المجدد ، وأظهرنا كيف أن هذه القضايا ، فى الواقع ونفس الأمر ، ترجع رجوعاً متفاوتاً إلى علم النفس الجماعى .

إن الناس ينتظرون بفارغ الصبر تأسيس سيكولوجيا جماعية تلبى ، آخر الأمر ، المقتضيات الموضوعية للنهج والروح الإيمانيين ؛ ذلك بأنه لا استثناء لعدد من العلوم عن معونتها ، لكى تتيح لها موالاة تقدمها . فما لم تقوم السيكولوجيا الجماعية ، لن يكون بالإمكان اختتام التاريخ . على ذلك قول فيشر (Febvre) : « عندما يتصدى لوجود المجتمعات البشرية ، لا يجعل فى غالب الأمر ، نصيب من البحث على حدة لعلم النفس الفردى ، أو الجماعى » . ألا وإن ما دعمنا فى عنائنا لهوما نحسب من أن تفكيراتنا ، إذا لم تشق الطريق للمستقبل ، فقد تنفع على الأقل فى استلفات النظر من جديد إلى قضية على مثل هذا الخطر .

القسم الأول

علم النفس عند كونت ودوركايم وتارد

الباب الأول

وجهة نظر أوغوست كونت

ازداد الناس معرفة بالمنهج كونت يوماً عن يوم . وقدروا أهميته حق قدرها ؛ فليس من غرضنا هاهنا أن نرجع إلى جملة هذا المنهج فتعيد عرضه إعادة ليس من ورائها طائل ، ولا أن نشير إلى مداه الشامل . غير أن الناس إذا كانوا يعلمون أن كونت ، وقد رتب العلوم في كتابه « دروس الفلسفة الإيجابية » (Cours de Philosophie Positive) لم يترك مكاناً للبيولوجيا بين العلم والخامس الذى هو البيولوجيا وبين العلم السادس والأخير الذى هو السوسيولوجيا ، فلطالما جهلوا أو كثيراً ما نسوا أن كونت ، ابتداء من الجزء الثانى من كتابه « السياسة الإيجابية » (Politique Positive) الذى ظهر عام ١٨٥٢ ، يرى من الضرورى تأسيس علم سابع يكون خاتمة العلوم حقاً وهو ما سماه علم الإنسان (Anthropologie) أو العلم المعنوى (Morale) .

والناس يذكرون لماذا أخرج كونت علم النفس من حظيرة العلوم . فقد كان يعنى به إذ ذاك دراسة الفكر على نحو ما تصورها فيكتور كوزان (V. Cousin) وعلى نحو ما شرع هذا الأستاذ بفرضها على الأوساط الجامعية حيث أخذت الفلسفة بتأثيره تتحول عن ميدان العلوم إلى ميدان الأدب غير منظوية على شئ . فبينما كان الفلاسفة فى الجهود السابقة كديكارت (Descartes) ، وليبنز (Leibniz) ، ومالبرانش (Malebranche) واسبينوزا (Spinoza) ، وهيوم (Hume) ، وكانت (Kant) ، أولى عبقرية علمية أو ذوى عقول راضية العلوم ، أصبح الفلاسفة وهم يكادون إنما يتخرجون فى المعهد العالى للمعلمين أو فى كلية الآداب بالسوربون . فعلم النفس ؛ على نحو ما كان كوزان يفهمه ويعلمه ويستخله ، كان

فى نظر كونت آخر معقل لما بعد الطبيعة ؛ لأن تأمل الأنا يصلنا صلة مباشرة بالله وباللامتناهى . فاتجاه مثل هذا الاتجاه ، وإن كان نهجاً على غرار ديكرت (الذى كان لوجهة نظره فى حينها تأثير موفق فى تنمية علوم المادة بأن جعلها تتحرر من نير اللاهوت وما بعد الطبيعة) ، إلا أنه اتجاه خطر يخشى أن يؤدى استمرار الأخذ به إلى نتائج سيئة بالنسبة للفكر البشرى . والسبب فى ذلك أننا حين نقبل هذا التفريق القاصى بين النفس والجسد ، إنما نقبل الشرط الذى تضمنته من أن هذين الشئين لا يمكن أن يكونا موضوعاً لنوع واحد من المعرفة ، فتصبح دراسة الحياة الذهنية عائدة إلى ما بعد الطبيعة وإلى اللاهوت ، ما دامت منسلخة عن العلم الذى ترجع إليه دراسة العالم الطبيعى . فالاتجاه الديكارتى والأخذ بعلم النفس الميتافيزيائى يجران - فى نظر كونت - إلى الإخلال بوحدة المعرفة ؛ وإذا اختلت وحدة المعرفة ، لم يعد للإنسانية من « بعث » ممكن ، إذ لم يعد هناك من طريقة إيجابية لا فى العلم ولا فى الدين . وهذا كاف لاشتداد كونت فى حملته على علم النفس الاشتداد الذى أشرنا إليه .

ذلك من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، فإن ممارسة علم النفس - على نحو ما عهدته كونت عن هذه الممارسة - لم تكن لتعلم طريقة غير طريقة المعاينة الباطنية (Introspection) . فالمعاينة الباطنية - كما مارسها كوزان - لا تصل فحسب إلى النتائج التى وأيناها ، ولا تقتصر على أن تكشف فينا الإله والخلقة واللاتهاية والأنا فقط ، بل إن هذه المعاينة الباطنية هى تامل قبل كل شئ . وتأمل الظواهر فى ذاتها ولذاتها ، مهما أوعين فيه على فرض إمكانه ، لا يزيدنا علماً بشئ منها لأن كل معرفة حقة تخضع لمبدأ القوانين ، لا تجمد تجاه الظواهر ؛ ولكنها تدخل الظواهر فى نظام عللها ومعلولاتها . فالحالات الذهنية لا تصبح موضوعاً للعلم إلا حيناً نبحث - بعد مشاهدتها وتحديدناها من الخارج مشاهدة الأشياء وتحديدناها - إلا حين نبحث حول تلك الحالات الذهنية وخارجها عن الأسباب التى جعلتها تكون على ما هى عليه . وكل طريقة تخالف مقتضيات المعرفة الإيجابية فصيها بالطبع إلى العقم ، ولا تستحق أن تدخل فى حيز العلوم .

على أن السيكلوجيا إذا كانت غير موجودة كعلم ، فالظواهر السيكلوجية

موجودة ، وأوغوست كونت ليس من القائلين بنزعة « الظلية النفسية » (épiphénoméniste) حتى يحدد هذه الظواهر أو ينفي وجودها . فإن الظواهر النفسية هي موضوع للمعرفة ، ولكن إدراك هذا الموضوع لا يقتضى له في رأيه تصور علم خاص . لأن الحياة الذهنية جزء من الحياة على إطلاقها ، فردها إذن إلى علم الحياة (Biologie) . وإن شئت فقل بصورة أدق : إن السيكولوجيا ، التي لا نفع لها ولا فعل ، يجب أن تموت ويستخلص ميراثها ويستثمره فرعان من الفيزيولوجيا هما : الفيزيولوجيا الحيوانية والفيزيولوجيا الدماغية . وعلى هذين الفرعين — إذا ما تخلصنا من ضلالات السيكولوجيا وعوائقها — أن يدرسا الحيوان والإنسان ، السوى وغير السوى ، الابتدائي والمتمدن ، الطفل والراشد ، بالطريقة الإيجابية وحدها من دون غيرها .

فأما الفيزيولوجيا الحيوانية التي قال بها كونت فتعتمد على دراسة حياة العلاقة التي تتجلى في شكلين هما : الحساسية (Sensibilité) ، والاستعداد للتبجح (Irritabilité) ؛ هما عمل المحيط ، والارتكاس على المحيط . وهي لا تعيننا بصورة مباشرة ، فنكتفى بالقول إن كونت كان سباقاً إلى اكتشافها . والدراسات الحديثة التي تتصل بالسيكوفيزياء (Psychophysique) وبسيكوفيزيولوجية النشاط الحسى المحرك (Psychophysiologie) فإنما هي من مظاهر الفيزيولوجيا الحيوانية التي جاء بها .

وأما الفيزيولوجيا الدماغية التي جاءت مفاهيمه عنها منذ المبدأ غير صحيحة مع الأسف ، نظراً لتأثره بأراء غال (Gall) وبروسيه (Broussais) — وهما طبيبان أفرطا في التعصب لرأيهما — فيرجع إليها تعيين الأعضاء الدماغية ووظائف هذه الأعضاء .

يبد أن الفيزيولوجيا الدماغية ، من أول تصديها لتحقيق مهمتها ، تصطدم بصعوبة غير موجودة في الفيزيولوجيا الحيوانية . ذلك أن الهدف الذى ترى إليه مذاهب التشريح الدماغى (Phrénologie) مثل مذاهب غال وبروسيه التي شاء كونت أن يحتلها ، هو العثور على الأعضاء الدماغية التي تطابق الغرائز (كغريزة الحب الأسمى) ، والأهواء (كالطعم) ، والاستعدادات (كالذاكرة اللفظية أو الحس البدئى) . ونحن اليوم ، بفضل المجهر والمقاطع

المسلسلة ، نعلم أن قشرة الدماغ يتوازعها مناطق مختلفة من الوجهة النسجية . أما غال فلي العكس لم يكن بين يديه شفار دقيقة للتقطيع ولا ركن إلى المجرم . ولم يكن لعينه من مساعد حين يسأل الدماغ إلا يده التي حذقت ولا جرم استعمال المبيض . ففي هذه الشرائط ، لا يميز الفحص التشريحي عن الاستعانة بالفيزيولوجيا ، في رسم حدود لأعضاء موهمة ، ولا في تعيين هذه الأعضاء . لقد كان من الواجب قبل التصدي للتشريح أن يعرف ولو بالإجمال على الأقل ، كيف تتوزع في الدماغ الملكات أو الاستعدادات الذهنية ، أى كيف تتوزع الوظائف الدماغية . وبدون الاستعانة بهذه المسلمات الفيزيولوجية ، لا يمكن للمسلمات التشريحية أن تبلغ من تلقاء نفسها الضبط المطلق في هذا الباب . إلا أن توزيع الوظائف الدماغية في الدماغ لا بد وأن تتقدمه معرفة بكيفية تعيين تلك الوظائف وتحديدتها . وإلا تعرض الباحث لأخطاء : كأن يزيد في عدد الوظائف بأن يرى ما هو أثر ناجم عن تضافر ملكيتين أو أكثر فيعتبره مظهراً دالاً على ملكة مستقلة ، أو كأن ينقص ، خلافاً للواجب ، في عدد الوظائف بأن يعزو إلى ملكة واحدة المظاهر المختلفة الناجمة عن عدة ملكات متفرقة . فبذلك تجره تلك الأخطاء الفيزيولوجية إلى أخطاء تشريحية .

وزبدة القول : إن فيزيولوجيا أوغوست كونت ، أو على الأصح تشريعه الفيزيولوجي الدماغى ، كان ينطوى في الواقع على قسمين : قسم تشريحي ، وقسم فيزيولوجي . وقد ظن كونت ، بادی الرأى ، أن من الممكن والواجب أن يبحث في هذين القسمين على انفراد ، وأن الفيزيولوجيا الدماغية تخرج من توارد نتائجهما . ولكنه ما لبث أن اعترف وصرح بأن الدراسة الفيزيولوجية شرط الدراسة التشريحية الأسبق ، وأنه ما دامت المشكلة مطروحة على الشكل الذى بسطناه ، فإنه لا بد للفيزيولوجيا من أن تملق قوانينها على التشريح . وإذن فلاجل أن تؤسس الفيزيولوجيا الدماغية — على نحو ما يتصورها كونت — لا بد قبل كل شيء من الشروع في دراسة الوظائف الدماغية ، أو الملكات ، أو الميول الدالة على قيام نشاط ذهنى ، ولا بد من الشروع في تحديد هذه الوظائف أو الملكات أو الميول ، وهو ما نسميه في مصطلحنا الحاضر تحليل الفكر البشرى من الوجهة السيكلولوجية .

هذه الصعوبة التى ألمعنا إليها ، سنرى كيف أنها متجلية بأبين مظاهرها .

فإنه ليكنيك ، لإجراء التشريح في الأعضاء الدماغية ، أن تقطع أدمغة وتفصلها وتجزئها ولا تخرج دراستك بعد عن كونها دراسة بيولوجية محضة . وأما لتعيين الوظائف الدماغية ؛ وأما للوصول إلى تحليل الفكر البشرى ، فدراستك للأفراد — وهي وحدها دراسة بيولوجية — لا تكن أبداً . فإن الفيزيولوجيا الدماغية مستحيلة التحقيق بالاعتصار على الفرد ؛ لأن الظواهر الذهنية ، حينما تدرس في الفرد ، تبدو أبقة أشد الإباق ، معقدة إلى أبعد حدود التعقيد ، مختلطة فيما بينها إلى أقصى حدود الاختلاط ، متداخلة غاية التداخل . أضف إلى ذلك ، أنها في تطورها مكثفة ملمومة الشعث نظراً لقصر الأعمار الفردية . فلأجل أن تحصل في شأن تلك الظواهر الذهنية على نظرة صادقة ، لابد لك من تضخيمها تضخيماً لا يتأتى مع معاينة الفرد وحدها . وكذلك تخرج الفيزيولوجيا الدماغية من نطاق علم الحياة ملتزمة هذا التضخم في علم الاجتماع ، لأنها لا تستطيع — إذا أريد لها الاستمرار والاستكمال — أن تظل في المستوى البيولوجي الخفض . وينبغي ، لأجل أن تستطيع المطابقة بين الأعضاء والوظائف ، أن تضيف إلى المسلمات البيولوجية التي يحملها لها فحص الأدمغة ، مسلمات أخرى قد يمكن أن تصبح بيولوجية في الدرجة الثانية ولكنها على كل حال مسلمات اجتماعية في الدرجة الأولى لأنها لا تُحصَل التحصيل التام المباشر إلا عن طريق البحث السوسولوجي .

في الحقيقة إنما نستطيع معاينة الظواهر الذهنية معاينة مضخمة على الوجه المطلوب ، إذا تدبرنا تطور الإنسانية لا تطور الأفراد . والواقع ، أن دراسة الإنسانية ودراسة تطورها هما بالضبط موضوع علم الاجتماع .

نعم إن علم الاجتماع علم أصيل ومستقل تمام الاستقلال بالنسبة للبيولوجيا ؛ كما أن البيولوجيا علم أصيل ومستقل تمام الاستقلال عن العلوم الفيزيوية والكيميوية . والعالم — في نظر كونت — ليس قائماً على سلسلة وحيدة من الظواهر ، بل على سلاسل متعددة من الظواهر الميكانيكية والفيزيوية والكيميوية والحيوية والاجتماعية لا ينحل بعضها إلى بعض . والفكرة الإيجابية (التي تتمتع ، وحدها من بين أشكال الفكر ، بالصحة العلمية والبشرية) لا تستطيع أن تقيم بين تلك السلاسل صلة مادية ؛ ولئن استطاعت أن تلاحظ بين المبادئ المدبرة للظواهر في كل منها ، أو بين القوانين العامة السائدة في كل منها ،

وحدة صورية (فتستطيع مثلاً أن تشبه العطالة بالعادة) ، فذلك قصارى ما تستطيعه . ومن الواجب المحتم عليها أن تقر بوجود مسلمات فعلية في رأس كل سلسلة من سلاسل الظواهر (هنا الحركة ، وهناك الحياة ، وهناك الصلة الاجتماعية) . وكل من هذه المسلمات لا يمكن استنتاجها ولا التنبؤ بها ولا إيجادها من المسلمات السابقة التي أتت بها السلاسل المتقدمة .

نعم كل هذا مما يقول به كونت ؛ ولكنه يرى ؛ في نفس الوقت ، أن كل سلسلة من سلاسل الظواهر المختلفة ، مهما كان لا يتحلل بعضها إلى بعض ، فإن وجودها مع ذلك رهن بوجود سابقها : الحياة مثلاً شرطها المادة . فإذا أدركنا رأى كونت في عدم انحلال سلاسل الظواهر بعضها إلى بعض ، ورأيه في تعلق كل سلسلة بسابقها ، هان علينا أن نفهم موقفه من علاقة علم الحياة بعلم الاجتماع وما ينجم عن ذلك من نتائج في ميدان الفيزيولوجيا الدماغية .

زد على هذا أنه كلما ابتعدت الظواهر في سلسلة من سلاسل الظواهر عن المسلمات الأساسية وأمعنت في التعقد ، تبين للتأخر فيها أن ربطها بما تقدمها مباشرة أمر مستحيل . فإذا انسلخت على أشكال النشاط البشري المختلفة عدة عصور ، لم يعد لهذه الأشكال من صلة بشرائطها البيولوجية إلا من خلال التأثير الذي تركه العصور السالفة في العصر اللاحق ؛ ومن هنا لم يعد بالضرورة من الممكن تحليل هذه الأشكال إلا بالتأثير المذكور . غير أن الصلة ، في مطلع البشرية ، بين الظواهر الاجتماعية وشرائطها البيولوجية لا بد وأنها كانت مباشرة أكثر مما بعد ، لأن عمل العصور لما يتحلل في ذلك الوقت بين تلك الشرائط ونتائجها . وعلى مدى التاريخ البشري ، لم يكن لشيء أن يتحقق في المجتمع مالم يكن ممكناً من الوجهة البيولوجية بالنسبة للفرد . لأنه ما دام الحيوى شرطاً لازماً للاجتماعي ، فما هو واقع اجتماعياً لا بد وأن يكون ممكن الوقوع من الناحية الحيوية .

يتبين من هذا كيف أن تطور البشرية في نظر كونت (وراثته التاريخ والتقدم الاجتماعي الراجعان إلى السوسيولوجيا) يطلعا بصورة غير مباشرة على بيولوجيا الأفراد أو فيزيولوجياهم الدماغية (لماذا لا نقول سيكولوجياهم ؟) . ذلك لأن هذا التطور إذ يطلعا على ما صنعه الإنسان عصراً فصراً من الوجهة الاجتماعية

م على ما كان قادراً على صنعه من الوجهة الحيوية ، إنما يسر لنا سبيل الوصول إلى تشكيله الدماغى والنفسى الذى هو بالضرورة مرآة وسعه وطاقته . ونضرب لذلك مثلاً قانون الأحوال الثلاث . فإن هذا القانون الممتاز الذى يجرى عليه ، خلال العصور ، تطور العقل - خاصة - والنشاط البشرى لم يتيسر اكتشافه إلا بمسألة التاريخ . ولكن هذا القانون لا يخضع لنظامه نمو البشرية فحسب بل نمو الأفراد أيضاً : كل إنسان يمر بالحال الإلهية ، فالميتافيزيائية ، قبل أن يصل إلى الحال الإيحائية (وهذه قد يبلغها الفكر ولا تبلغها المعارف) فطفولة البشرية تنير لنا نفس الأطفال ، ويفاعها ينير لنا نفس المراهقين ، وبلوغها الأشد ينير لنا نفس الراشدين .

على هذا النحو ، يتخذ هذا رأى الأسامى شكلاً معيناً لدى كونت يؤدى به إلى استخلاص كثير من النتائج . ففى الجزء الأول من « السياسة الإيحائية » ، يضع كونت جريدة الوظائف الدماغية وما يوازها من الأعضاء القائمة بها . وبالأستاد إلى مسلمات يعتقد أنها مستتجة من تاريخ البشرية ومن اعتبارات يقول عنها سوسولوجية ، تراه يحجر قائمة بالملكات الذهنية عند الإنسان ، ويصنف هذه الملكات ، ويرتبها ، ثم يخصص لها مراكز فى صفحة الدماغ ترمز ، بموضع كل منها بالنسبة لغيره ، إلى ذلك التصنيف والترتيب . بالطبع ، نحن نعتبر عمل كونت هذا ، كما اعتبره معاصروه ، عملاً مقضياً عليه منذ يوم ولادته . فقد جاء متقدماً على اكتشاف بروكا (Broca) بنحو عشر سنوات على الأكثر ، فتضاعل شأنه أمام الطرائق التشريحية التجريبية التى شرع بتطبيقها فى صدد تعيين المراكز الدماغية . ومع ذلك ، فقد كان كونت يثق بعمله ثقة راسخة بعيدة المغزى ، ويطمئن إلى أنه بهذا العمل وضع للنشاط الذهنى مذهباً فيزيولوجياً لا بد وأن يكون مصداقه التشرىح . حتى أن هذا المذهب الفيزيولوجى ليستطيع الاستغناء عن تأييد التشرىح . ولو وجب استغناؤه عن مثل ذلك التأييد ، فإن قيمة المذهب لا تتضاعل من أجل هذا . لأنه يرى فيه خير فرضية تنسجم والحوادث ؛ والمراكز التى يفترض وجودها ليست فى حاجة للامتحان والتحقيق لأجل أن تكسب قيمتها الرمزية . فإن هذه القيمة آتية من جهة إعانتها للذاكرة على حفظ تصنيف الملكات ، ومن جهة تبريرها البيولوجى للترتيب المقترح لها .

ولكن لا نفل الوقوف عند هذه المهنومات الفارغة التي يجد فيها المرء بحسب مزاجه مادة للضحك أو للبكاء . ولندع « الخرافة » التشريحية الفيزيولوجية التي بناها كونت ، مكثفين بالفكرة المدبرة لها فحسب . إن علم الحياة ، أو على الأقل فرع هذا العلم الذي هو لنا أعظم دلالة من غيره (أى الفيزيولوجيا الدماغية) لا يستطيع أن يكمل إلا بمعونة علم الاجتماع وبعد علم الاجتماع . ولقد كانت المعرفة — إلى ما قبل هذا الطور من مذهب كونت — تمضى من العالم إلى الإنسانية خلال الحياة ؛ فأصبحت ومن المتعين عليها — لاستكمال البيولوجيا — أن تنعطف من الإنسانية إلى الحياة . فوجهة النظر الموضوعية — في رأى كونت — هي التي تقوم على المضى من العالم إلى الإنسانية ؛ ووجهة النظر الذاتية هي التي ترجع من الإنسانية إلى العالم . فيمكننا أن نشير إشارة مقتضبة إلى أن الفيزيولوجيا الدماغية هي الجسر الواصل بين « التركيب الموضوعى » (Synthèse objective) الذى هو غرض « دروس الفلسفة الإيجابية » ، وبين « التركيب الذاتى » (Synthèse subjective) الذى أخذ يشغل فكر كونت منذ أن كتب « السياسة الإيجابية » . والسبب فى ذلك أننا ، إذا أردنا تأسيس الفيزيولوجيا الدماغية ، وجب علينا أن نعلل الحوادث الحيوية تعليلاً يستند إلى الظواهر الاجتماعية . ولذلك قد يجوز أن تكون هذه الفيزيولوجيا ، فى ذاتها اعتبارية إلى أقصى حد مستطاع ، ولكن هذا لا يمنع أن يكون المبدأ الذى تعتمد عليه متصلاً بأوثق صلة بفكرة كونت ؛ اللهم إذا لم نقل — وهو قول غريب — إن كونت قضى الشطر الثانى من حياته فى إنكار ما أثبتته فى شطرها الأول . والواقع أن حركة الأفكار التى أتينا على تلخيصها تمثل جزءاً رئيسياً من « النزعة الإيجابية التكاملية » بالوجه الذى شاعه كونت .

وعلى ما به فعلم النفس ، أو الفيزيولوجيا الدماغية على نحو ما يتصور كونت ، يأتى بعد علم الاجتماع ويقوم على أساس سوسيولوجى . إنه يستعير نتائج تاريخ الفكر البشرى التى هى نتائج علم الاجتماع على مصطلح كونت ، أو نتائج السيكلوجيا الجماعية على حد تعبيرنا ، فبهيء لتلك النتائج تعليلاً بيولوجياً . فهو مؤدى المباحث التى تقدم النظر فى الإنسانية وفى الرهط على النظر فى الفرد ، حتى لتكاد تلك المباحث تحذف الفرد . وهو إذن لا يستطيع

أن يوفر لنا إلا معرفة ؛ « الإنسان على وجه العموم » . وظاهر أن « الإنسان على وجه العموم » هذا إنما هو تجريد . إنه تجريد ، ليس فحسب ، لأن الإنسان المنفرد لا وجود له ؛ لأن البشرية وحدها هي الواقع الحقيقي ؛ لأن نمو الكامن من الاستعدادات البشرية في كل فرد رهن بمحيط الفرد الطبيعي وبمحيطه الاجتماعي خاصة (فليس في طاقة امرئ أن يكون كل ما في وسع الإنسان أن يكون ، ولا الإنسان بكاف لتعليل ما يتحقق في كل إنسان) . بل إن « الإنسان على وجه العموم » تجريد أيضاً في الميدان الذي نغنى به هنا لأنه ، وهو مختصر البشرية ، يجمع في حله المنطقي كل الصفات المشتركة بين الأفراد على حين هي لا تختص بأحد ، ولأنه نظراً للأسلوب المتبع في الوصول إليه يطرح من كل الناس الخصائص المميزة التي بها يكونون أفراداً . فالفيزيولوجيا الدماغية تجعلنا نعرف البشرية في البشر ، كما يجعلنا علم الحيوان نعرف الهرية في الهر . فلا هي تعرفنا بالأفراد ، ولا في مكنتها أن تعرفنا بهم . ومع ذلك فالأفراد موجودون ، ولا سيما بالنسبة لكونت . كيف لا وقد ازدادت في فكرته أهمية المشاغل الدينية والأخلاقية (وهي حتماً مضافة إليهم) (فلإلام يرجع إذن اختلاف الأفراد في فرديتهم) ؟

قبل كل شيء ، إن الشرائط المادية (كالمحيط الطبيعي) والشرائط البيولوجية (كالجنس والعرق) والشرائط الاجتماعية (كتقسيم العمل) ، باستمرار فعلها وتداخل تأثيراتها ، جعلت الكائنات الحية تتباين تبايناً متزايداً . ولكن هذه الانفصالات المتزايدة ليست خصائص للأفراد بقدر ما هي خصائص تميز الروط (كالعروق ، الجنسين ، الشعوب ، الحرف) . فلا يتحتم بهذه الانفصالات انسلاخ الفردى عن الجماعى ، ونحن لا نزال معها في ميدان علم الاجتماع أو السيكولوجيا الجماعية .

الحقيقة أن مرد الخصائص المجسدة التي يمتاز بها الأفراد بعضهم عن بعض ، ومرد الشخصية لكل منهم إلى عضويتهم أى إلى تشكيلهم التشريحي الفيزيولوجي متفاوت من فرد إلى فرد . وليبان ذلك نقول :

إن الفيزيولوجيا الدماغية، التي أخذ بها كونت تعتبر منطقة مقدم الدماغ التي هي مركز العقل أو الذكاء متصلة بالعالم الخارجى عن طريق الأعصاب الحسية ؛ والمنطقة المتوسطة التي هي مركز النشاط أو الفاعلية متصلة به

عن طريق الأعصاب المحركة . أما المنطقة الخلفية التى هى مركز التأثر أو الانفعال فلا تتصل بالعالم الخارجى إلا بواسطة المنطقتين المتقدمتين ؛ وما صلتهما المباشرة إلا بالأحشاء فقط .

فن الوجهة الفيزيولوجية ، لهذه الأوصاف التشريحية نتائج جسيمة فى نظر كونت . إنها ، على تعبير أضيف ، الترجمة بلغة التشريح عن مشاهدات هامة اجتماعية أو نفسانية ؛ وكأنها ، بهذه الحيلة ، تتخذ هيئة تعليل الحوادث إذ تقتصر على وصفها بالفعل . وما دمتا فى صددها ، فلنقرأ فى هذه الترجمة النص الأصيل الذى تترجم عنه .

بما أن منطقى مقدم الدماغ ووسطه على صلة مباشرة بالعالم الخارجى ، فالعقل والقاعلية فى كل فرد من الناس يتأثران ، على وجه الاستمرار ، بعمل الطبيعة والمجتمع . هذا العمل المطرد الخاضع إلى قوانين حتمية يعمد مباشرة إلى القاعلية وإلى العقل فيفرض عليهما من الخارج اطراده وحتميته . وبما أن العقل والقاعلية يخضعان عند الجميع لتأثيرات واحدة ، فلا بد من أن يوتيا أيضاً ثمرات واحدة عند الجميع . وبفضل هذه الموافقة المطبقة التى تحصل ، لدى الجميع ، من الاشتراك فى الصلة بالعالم الخارجى ، فإن مختلف مظاهر العقل والنشاط الفردية تنضم آثارها ، البعض إلى البعض ، فتتصافر وتقوى ، وينشأ عن عمومية هذه المظاهر وعن ثباتها وعن دوامها إمكان الإحاطة بها إحاطة بينة ، إلى جانب الدور الذى تلعبه والمحل العظيم الذى تحتله فى تطور البشرية الجماعى .

أما منطقة مؤخر الدماغ ، أى قابلية الانفعال ، فهى خاضعة للعمل المنظم الذى تقوم به المنطقتان الأمامية والوسطى ، أى العقل والقاعلية . فالحلته إليهما الطبيعة والمجتمع من نظام ومن تقدم يرتكس برد الفعل على الحياة الانفعالية . وبهذا الاعتبار تتدخل مظاهر هذه الحياة فى تاريخ البشرية وتسجل فيه .

غير أن تلك المنطقة الخلفية ، التى هى مركز الانفعال ، تتلقى ، فى ذات الوقت وبصورة مستمرة لا تنقطع ، عمل الأحشاء المباشر الآتى . وهذا العمل الحشوى — الذى فيه من الجزئية وعدم الاطراد بقدر ما فى عمل الطبيعة

والمجتمع من اطراد وشمول - يختلف اختلافاً كبيراً من فرد إلى فرد ؛ فآثاره لا تمتد ولا تدوم . وبما أنها تختلف من فرد إلى آخر ، فلإنها تتلاشى فيما بينها بدل أن تتصافر وتقوى . فكأن وزن هذه الآثار الانفعالية ، المختلفة من فرد إلى آخر ، على حال التعادل في كفتي ميزان التقدم فلا يرجح ولا يشول ، ويلبث تطور البشرية خلواً من أى تأثير لها فيه . فبالنظر لطبيعة هذه الآثار التي نذكرها ، يستحيل على عالم الاجتماع أن يدرك عمل الأحشاء في منطقة مؤخر الدماغ أى في الانفعال .

على هذا النحو ، يداخل الحياة الانفعالية بصورة غير مباشرة تأثيرات ، خارجية اجتماعية أو مادية ، يتاح لها الدخول إلى حظيرة الحياة الجماعية . هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، يداخل الحياة الانفعالية بصورة مباشرة تأثيرات فيزيولوجية ينعكس صداها في المشاعر الفردية فقط ، دون أن تترك في الحياة الجماعية آثاراً تدل عليها .

فنحن أولاء ، إذن ، قد انسقنا إلى أن نُرجع ما هو فينا فردى صميم إلى هذه التأثيرات الأخيرة وأفعالها . فإذا نظرنا إلى مجموع الحياة الذهنية ، وجدنا العقل والفاعلية (وحتى الانفعال من حيث أنه يخضع لها) قابلة لتأثيرات الحياة الجماعية ومستعدة ، بالمقابل ، لأن تشارك فيها . فلا يبقى للفردية المحضة من ميدان خاص إلا ميدان تلك الارتكاسات الحشوية الدماغية ذات الصفة الانفعالية . وهى من حيث انقطاع صلتها بالعالم الخارجى ، ومن حيث اضطرابها المنبث المتفرق المتشعب تأبى أى تدخل منظم من الخارج ولا تترك في الجماعة من تأثير ملموس .

هذه هى المشاهدة التي انتهت بأوغوست كونت إلى أن يمحج لتعديل تصنيفه للعلوم وإلى أن يضيف إلى الرياضيات ، والفلك ، والفيزياء ، والكيمياء ، وعلم الحياة ، وعلم الاجتماع ، علماً سابغاً أخيراً سماه علم الإنسان أو العلم المعنوى (Morale) .

بالطبع إن علم الاجتماع لا يستطيع أن يعرف من النشاط الذهني ولا أن يدرس إلا المظاهر التي ينعكس أثرها في التطور الجماعى . فالذى يدخل إذن في الميدان الخاص بعلم الاجتماع إنما هما الحياة العقلية والحياة الفاعلة ؛ وبفضل انعكاس صداهما في التطور ، يستطيع العلم أن يتناولها بالدراسة .

أما الحياة الانفعالية ، فليست داخلة في نطاق علم الاجتماع إلا بواسطة الحياتين اللتين سبقت الإشارة إليهما ، وإلا بقدر ما تخضع الحياة الانفعالية لعمل هاتين الحياتين المنظم ، ذلك العمل الذى يجعلها قادرة على إدخال آثارها الجماعية فى مجرى التاريخ . أما ما كان من الحياة الانفعالية قائماً على الارتكاسات الحشوية الدماغية فحسب ، فهو فردى محض ، وطبيعته فردية ، فلا يكاد يتجلى فى الحياة الجماعية إلا على صورة تغيرات عابرة ، ولا يناله البحث السوسولوجى . ولهذا ، إذا لم يكن بين يدينا لدراسة الحياة الذهنية إلا علم الاجتماع ، بقى ميدان من ميادين الحقيقة الواقعية مغلقاً إلى الأبد فى وجه المعرفة الإيجابية : وهو ميدان الظواهر الحشوية الدماغية ، أى ميدان الظواهر الفردية المحضة . وعلى ذلك ، يفسد حتماً على الطريقة الإيجابية طمعها فى نيل جميع الواقع بنظرة واحدة . فلأجل الحرص على الصفة الاستفادية لهذا المنهج ، من الواجب إذن تصور علم سابع يبحث فى الارتكاسات الحشوية الدماغية (*réactions viscéro-cérébrales*) فيبحث تبعاً لهذا ، فى الفرد .

الآن ، أى محل يجدر أن يتبوأ هذا العلم السابع بين العلوم ؟ معروف أن العلوم مرتبة فى تصنيف كونت بحسب عموميتها المتناقصة وتبعيتها المتزايدة . فالظواهر الحشوية الدماغية أو الظواهر الفردية هى ، من جهة ، أخص الظواهر الطبيعية وأعقدها ؛ ومن جهة أخرى ، أشدها تبعية لغيرها لأن الفرد واقع تحت تأثير المحيط المادى والمحيط الحيوى والمحيط الاجتماعى : فدراسته لا بد وأن تأتى إذن متأخرة . والعلم السابع الذى أفردته كونت عن غيره ينبغى له ، عنده ، أن يتخذ مكاناً ، لا بعد البيولوجيا فقط ، بل بعد السوسولوجيا أى فى نهاية تصنيفه ، باعتباره أعقد العلوم وأكثرها توقفاً على غيره ثم باعتباره أصعب الجميع استواءً على القواعد الإيجابية .

لقد كان كونت قانعاً بأنه ، لأجل أن يصل إلى غايته العليا وهى بعث الإنسانية ، لا بد أن يشرع بالعمل على ظفر الفكر الإيجابي فى كافة الميادين ، ولا بد من أن ينجز توحيد المعرفة فى ظل ذلك الظفر ؛ وبدون توحيد المعرفة ، لا أمل مطلقاً فى نجاح معنى ولا اجتماعى . ولقد كان فى ذات الوقت بلجواً فى الوصول إلى غرضه ، ولشد ما وصف كثيراً من الأبحاث العلمية بالبعث وبالحفارة

و . . . بالإجرام . ول هذه الحاجة والقناعة فعل في الموقف المزدوج الذى وقفه من العلم السابع . فهو يصدع بضرورة هذا العلم ، ولكنه لا يريد أن يؤخر في أجل تحقيقه بإطالة الوقوف على تفاصيل تأسيسه .

(١) فن جهة لا منلوحة من العلم السابع ، الذى يأتى عقب علم الاجتماع ويبحث في الفرد ، لأجل إغلاق الدورة الإيجابية وجعل الواقع جميعه داخلا في نطاقها . يقول :

« إنما يتحمل المرء نير النظامين المادى والحيوى خلال النظام الاجتماعى . ويزيد في عبء هذا النير على الفرد التأثير الذى يمارسه على المجموع المعاصرون وحتى الأسلاف . . . أضف إلى ذلك أن هذا النقل غير المباشر يغدو مطابقة تمام المطابقة للناموس الأسامى (ناموس التصنيف الطبيعى) ، إذا فرق المرء بين النظام الفردى والنظام الاجتماعى المخص (أى الجماعى) ، بعد زيادة درجة نهائية على ترتيب المظاهر العام ، وبالرغم من أن هذه الدرجة الجديدة هى في الاختلاف عن سابقتها دون اختلاف بقية الدرجات واحدة عن واحدة ، فإنها تعقب ما قبلها - كما هو الأمر في جميع الحالات - على اعتبار أنها أخصص الجميع وأشد الجميع تبعية . وسأبين في مناسبات عديدة مبلغ الأهمية في أن نمد ، حتى هذا الحد الآخر ، السلسلة الكبرى التى تبدأ بالعالم منظوراً إليه في أوسع مظاهره وتنتهى بالإنسان منظوراً إليه في أخصص هيئته وأضبطها . إن هذا التكميل التهاى في ترتيبى الموسوعى إنما يجب أن ينفع هنا لإطلاق الملاحظة السابقة في حق العلاقات السوية القائمة بين جميع النظم الطبيعية . في الواقع أن كل واحد من هذه النظم خاضع للنظام المتقدم عليه بصورة موضوعية ، ومتلق منه أهم ما تركته النظم السالفة من تأثير فيه . »

إن البيولوجيا ، التى لا تدرس فينا إلا الحيوان ، « ليس من موضوعها معرفة الإنسان الفردية ، بل الدراسة العامة للحياة منظوراً إليها ، على الأخص ، في جملة المتمتعين بها من الكائنات . » فإذا « دراسة وجودنا الفردى » ليس من شأن البيولوجيا . « إلا أن سلفى الجليل غال (Gall) أنهى فتح الطريق التى وجب لها أن تؤول - بعد أن هيأها كابانيس (Cabanis) ولوروا (Leroy) إلى تنظيم دراسة الإنسان الحقيقية تنظيماً نسبياً ، وذلك بالجمع حتماً بين النفس والجسم في معرفة إيجابية . إن مدى هذه الثورة العلمية لما يدركه حتى الإدراك

(٢)

لا الأطباء ولا الكهنة . ولم تقدر هذه الثورة حق قدرها قبل تأسيس علم الاجتماع ، ذلك التأسيس الذى اختتم التهيئة الموسوعية التى يستدعيها خروج الأنثروبولوجيا الحقيقية إلى حيز الوجود . ومن الواجب أن يحتفظ باسمه المقدس الذى هو الأخلاق . أما وقد تم هذا الشرط النهائى ، أما وقد أخذت نفسى ببناء النظرية الدماغية السليمة بناء ذاتياً ، فقد أصبحت الدرجة السابعة والأخيرة من سلم الترتيب التجريدى الأكبر معروفة الوصف مثل سائر الدرجات . واختلافها عن سابقتها الاثنتين ، فى كونها مزجاً صمياً . فعلم الاجتماع إذ يرى البيولوجيا آخذة فى تخطيط دراسة الوجود البشرى تبعاً لدراسة الوظائف النباتية والحيوانية ، يأتى على أثر ذلك ويعرفنا بأوصافنا الفكرية والأخلاقية (ذكاء وفاعلية) تلك الأوصاف التى لا تصبح قابلة قبولاً كافياً للوزن والتقدير إلا فى عنفوانها الجماعى . فالعلم النهائى الحقيقى ، أعنى العلم المعنوى يستطيع أن ينظم تنظيمًا نسقياً المعرفة الخاصة بطبيعتنا الفردية حسب مزج مناسب بين وجهى النظر السوسولوجية والبيولوجية اللتين ترجعان بالضرورة إليه . وما عدا هذا العباد الاستنتاجى ، يقتضى هذا العلم مباشرة ، كالعلوم الأخرى ، استقرارات خاصة به . . . وإنما نشأ فيه مثل هذه الضرورة من أن العلم السابق يضرب الذكر صفحاً عن التفاعلات المستمرة بين ما هو مادى وما هو معنوى فى الإنسان من جراء العلاقات الضرورية القائمة بين الأحشاء النباتية والأعضاء الانفعالية (للدماغ) . فإن هذه الاضطرابات الفردية ، فى الواقع ، لا تغير تغييراً محسوساً فى الوجود الجماعى وكلما نما هذا الوجود ، قل شأنها فيه . إن تبادل وقع التأثير القائم بين بعض تلك الاضطرابات وبعضها الآخر لدى الأفراد لا يبنى من وجود ، فى السوسولوجيا ، إلا للأوصاف الجماعية حقاً بما لها من تأثير دائم هذا . . . هو السبب فى كون الأنثروبولوجيا أخص من علم الاجتماع نفسه وأشد تعقيداً . « إن العاطفة تشكل . . . الخيال الأساسى للعلم المعنوى ، نظرياً كان أم عملياً ؛ لأنها تسود الوجود ، وتهدى السلوك . وإلى هذا العهد ، لم تجر لها دراسة نسقية ؛ اللهم إلا ما كان من محاولة تخطيطية بل تمهيدية جرت أولاً فى علم الحياة بصورة مباشرة ، ثم فى علم الاجتماع بصورة غير مباشرة حيث الذكاء والفاعلية يحتلان مقام الصدارة . وأن العلم المعنوى وحده هو الذى يستطيع أن يقدر العاطفة قدرها مضيفاً إلى دراسته ، لا تأثير العالم والمجتمع فحسب ،

بل ما ينشأ عن الأحشاء النباتية من ارتكاس عاطفى لا يقام له وزن فى أى موطن من مواطن العلم الأخرى . ولقد كان لا بد من استبعاد هذه العلاقة الصميمة بين الوجود الجسمانى والتركيب الدماغى : فى علم الحياة لأنها سابقة للأوان ، وفى علم الاجتماع لأنها غير محسوسة تلقاء النظام الجماعى . ولكن تلك العلاقة تتخذ فى دراسة النظام الفردى النهائية أهمية رئيسية (نظرية وعملية) ؛ وبلونها تفلس هذه الدراسة إفلاساً تاماً . على هذا النحو ، يتم إدراكنا مبلغ ما بين العلم المعنوى وعلم الاجتماع من اختلاف حقيقى ، ومبلغ تفوق الأول - سعة ومتزلة - على الثانى بالضرورة ، رغم أنه - موضوعياً - متوقف عليه . « اهـ

(ب) ومن جهة أخرى ، بما أن القلب والحياة الانفعالية اتخذت فى المذهب أهمية متزايدة ، وبما أن التزعة الإيجابية لا تستطيع أن تحقق هدفها بأكملها إلا إذا جعلت النظام والانسجام يتغلغلان إلى الحياة الفردية ، فإن كونت ربما لم يعترف بضرورة امتداد الجهد العلمى إلى الفرد نفسه من أجل غرض نظرى فقط - هو إغلاق الدورة الإيجابية - ؛ بل من أجل غرض عملى - وهو تعيين قواعد إيجابية للعاطفة والسلوك - . غير أن من المهم فى علم معقد هذا التعقيد أن يوقف فيه عند الأساسى ، وأن يقتصر على التحريات التى تتطلبها حما مقتضيات العمل ، وأن يوصد الباب أمام ضروب الفضول الفارغة التى ليس من ورائها نفع لأنها تستغرق العقل على حساب الفاعلية . فوجهة النظر العملية طغت هنا نهائياً على الوجهة النظرية ، وكأن العلم السابع - من دون سائر العلوم - قد حظر عليه حظراً لم يحجر مثله على غيره أن يتجاوز نطاق التطبيقات الإنسانية الممكنة . فلابال فى هذا العلم لمعرفة كل شئ عن الفرد ؛ وإنما يتعرف على ما لا بد منه لتنظيم خلق الفرد تنظيماً إيجابياً . فإذا انقضت حاجة المشرع الأخلاقى من هذه المعرفة ، فليس للعالم أن يزيد عليه فى المطلب ، وأن يذهب فى مباحثه شأواً أبعد . ولو اقتضى لتأسيس « شريعة الإنسانية » أن يمحى كونت بالعلم السابع أبعد من الحد ، للزم كونت أن يقتصر على دور أرسططاليس دون أن يلبس حلة بولس الرسول . ولكن فكرته وحياته قد كانتا تفقدان فى نظره معناهما ووحدهما . ولذلك كان على كونت (وقد فسح المجال فى تصنيفه لعلم الإنسان ، وعزم على اختتام عمله وتسميته) أن يتسلح بالحيلة ، وأن يقرر فى قياس الميدان الممنوح لهذا العلم الوليد ، وأن يقتصر

حدوده على القضايا التي يأنس من نفسه استطاعة حلها بحلول مهيأة لديه . يقول :
 « على الرغم من أن واجب علم الاجتماع أن يبنى نظرية النظام الأهلي قبل
 نظرية النظام السياسى ، فإن الحالة الأولى هي أشد إثارة للمشاكل العلمية وهي
 التي تحتوى على أعظم الضلالات العملية . ومثل هذا الفرق يظهر فيما إذا أريد
 مد دراسة النظام البشرى الإيجابية إلى نطاق النظام الفردى المحض ، الأمر الذي
 لا يصبح غير مستغنى عنه إلا تلقاء المدلولات الرئيسية . والواقع أن في هذه الحال
 الأخيرة من التعقيد ما لا يوجد في أية حالة أخرى ، نظراً لما نالها من تأثيرات
 أشد تبايناً وأكثر عدداً ؛ تأثيرات قلما تظهر على آثارها مسحة الاطراد »
 ونخامة المقطع الطويل الذي أتينا الساعة على سرده تحرم على علم الإنسان أن
 يطيل الوقوف في الفرد عند ما لا يهم العمل . فهي أبين دلالة وأشد صراحة .
 إذ جاء فيها : « ومع ذلك فتسمية هذا العلم « الأخلاق » ، يوطن الباحث
 نفسه على ألا يتلمس فيه إلا أسس السلوك البشرى ، مستبعداً إلى غير رجعة
 باطل التأملات النظرية من حيث أنها أصعب التأملات على الإطلاق . »

مهما يكن من أمر ، فإن القدر الذي تعلمه الآن عن رأيه يميز لنا التلخيص .
 لئن لم توجد السيكلوجيا في تصنيف كونت ، فالقضايا التي نقول عنها
 سيكلوجية لم تفت مباحثه ، بل ، على العكس ، وردت على ذهنه ، وفرضت
 على تفكيره فرضاً . ولكنه نظر إلى هذه القضايا من وراء زاوية جديدة فبدلاً
 من أن ينظمها في سلك واحد من الأبحاث ، فرقها فرقاً متعددة . وعلى الرغم من
 أنه نفي السيكلوجيا من حيث المبدأ ، فإن رأى الذي رآه في طريقة التصدى
 للمسائل السيكلوجية وحل تلك المسائل رأى متسق يمكن أن نترجم عنه بلغة
 عصرية على النحو الآتى :

لا يوجد علم نفس واحد ، بل ثلاثة علوم نفس . أو إن علم النفس يضم ثلاثة
 فروع متميزة تختلف فيما بينها في الموضوع والهج ، فهي إذن مستقلة :
 فهناك ، قبل كل شيء ، السيكوفيزيولوجيا التي تختص ببحث الوظائف
 الحسية الحركية . وهي علم بيولوجى محض ؛ والظواهر النفسانية فيه تجد مباشرة
 مفتاحها وعلّة وجودها في الشرائط الشكلية (morphologiques) والوظيفية
 (physiologiques) دونما حاجة للجوء إلى اعتبارات أخرى أو إلى تأثير

الحياة في المجتمع . فهما تعاقبت الأجيال مثلاً ، وهما اختلفت الشعوب والحضارات ، فإن تهييج الطبقة الشبكية ، عند الأفراد الأسوياء من الوجهة الفيزيولوجية ، يبعث حتماً على حصول إحساس أولي ، وعضلات هؤلاء الأفراد تستجيب ، دائماً وعلى نحو واحد ، للتحريضات العصبية المماثلة .

ثم تأتى السيكلوسيكولوجيا ، وهى علم لنفس الإنسان كما يوحى به التاريخ والحياة الجماعية . هذه السيكلولوجيا تنصل عن علم الاجتماع ، وبدونه يستحيل وجودها . على أن علم الاجتماع إن كان شرطاً لها ، فقد تكون هى فى نفس الوقت مؤداه الأساسى . فهى سيكلولوجيا للنوع ، أو سيكلولوجيا نوعية ، لا علم نفس للجماعة أو علم نفس جماعى ؛ لأنها فى الحقيقة إنما تحمل إلينا علم نفس « الإنسان على وجه العموم » ، ما دامت الإنسانية تضيخها هائلاً للفرد ، وما دام لا يوجد إلا طبيعة إنسانية واحدة ، وما دام « الاجتماعى » استطلاحة « الحيوى » وليس بينهما من تناقض . ولكن ، إذا كانت الحياة الاجتماعية تتيح لنا إدراك « الإنسان على وجه العموم » فليتنا ألا نهمل أن نختلف صفات الفكر البشرى متفاوتة الوضوح والحلاء بتفاوت العصور . ولهذا إذا أردنا التعرف على ميكانيكية من الميكانيكيات النفسية أو على وظيفة من الوظائف ، كان خليقاً بنا أن نتوجه إلى ما فى تطور الإنسانية من أزمئة ممتازة اختصت بتجلى تلك الميكانيكيات أو الوظائف . ففياً يتعلق بالمنطق مثلاً ، الدور الوثنى (الفيتيشى) هو خير منير لنا عن منطق العواطف ، ودور الشرك عن منطق الصور ، والتوحيد عن منطق الإشارات . هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى علينا ألا ننسى أن « الإنسان على وجه العموم » إنما هو تجريد من وجهين : فأولاً ، من وجهة النظر الفردية ، لا نجد إلا أفراداً ، و « الإنسان على وجه العموم » كائن فى كل منهم ، دون أن نجد عنه نموذجاً خالصاً كاملاً قائماً بنفسه . وثانياً ، من وجهة النظر الجماعية لأن الإنسان لا يوجد منعزلاً ، وشخصيته الذهنية لا تجد فيه بذاته شروط نشاطها وحتى وجودها ؛ فلا يعقل « الإنسان على وجه العموم » إلا بالإضافة للمحيط الاجتماعى الذى بدوره لا يكون ، لأنه هو المصور له ، وبواسطته يتلقى تأثير المحيط الكونى والمحيط الحيوى .

وأخيراً هناك سيكلولوجيا فردية محضة . وهذه قد يكون كونت اشتغل

بتضييق مجال فضولها ، وسترها باسم « العلم المعنوى » . إلا أنه أشار إليها أوفى إشارة وأبينها . هذه السيكلوجيا الفردية التى تطابق إلى حد ما ما نعرفه بعلم الطبائع (Ethologie) أو السيكلوجيا الفرقية (differentielle) ربما كانت منوطة بالفرعين السابقين ، بمعنى أن الظواهر التى تدرسها هى نتيجة فى كل فرد لتلاقي الخصائص البيولوجية بالمميزات الذهنية التى تكسبها الجماعة أفرادها على هيئة واحدة ، أى هى أثر لتلاقي الكائن الفيزيولوجى بالكائن الجماعى . إلا أن هذه السيكلوجيا الفردية مستقلة عن السيكلوجيا الفيزيولوجية وعن السيكلوسوسيولوجيا باعتبار أن كل واحدة من هاتين الأخيرتين لا تكفى وحدها فى تحليل مفصل الذهنيات الفردية ، ولأنه لا بد بلوغ هذا التحليل من معارضة مسلمات كل منهما بعضه ببعض ، وهى معارضة ليست من شأنهما .

إن رأياً فى السيكلوجيا من هذا النوع ليلقى ضوءاً على النهج الذى تنهجه . والحكم الذى أصدره كونت ، منذ البدء ، على « العيان الباطنى » لم يظل حكماً « أفلاطونياً » : فإن كل معرفة قد تفترض ولا شك « تحرياً » للحوادث ؛ ولكن لأجل أن يكون هذا التحرى إيجابياً ، عليه أن يكون فى علم النفس وفى غيره من العلوم « عياناً خارجياً » (Extrospection) . ذلك لأن غرض السيكلوفيزيولوجيا إنما هو ربط الحالات الذهنية بشرائطها الفيزيولوجية الموضوعية ؛ ولأن الحوادث الذهنية فى علم النفس الجماعى وفى علم الاجتماع لا تدل على نفسها إلا بآثارها الخارجية ؛ ولأن تأمل الأنا فى علم النفس الفردى لا يكفى فى الإفادة عن الصفات الفرقية التى تميز الأفراد فيما بينهم . فلا يبقى فى ميدان السيكلوجيا الواسع من مجال للعيان الباطنى إلا مجال شعورنا الخاص ، وهو ميدان جد محدود . ولولا ذلك العيان ، لاستحالت علينا مشاهدة الحوادث التى تدور فى الشعور . أما تحليل تلك الحوادث وتعيين أسبابها ، فلا ينفع فيها اللجوء إلى مساعدة العيان الباطنى ، لأن حوادثنا وحوادث غيرنا منوطة بما نخضع له من شرائط فيزيولوجية واجتماعية . فالعيان الخارجى وحده هو السبيل إلى معرفتها لدينا ولدى غيرنا .

وختاماً ، فإن « الإنسان على وجه العموم » الذى يدرسه علم الاجتماع وذلك الفرع من علم النفس التابع تبعية مباشرة لعلم الاجتماع ، هو بالنسبة

لنا موضوع علم النفس العام ، على نحو ما هو مقرر في المطولات ومسجل في البرامج .

يؤخذ مما تقدم أن كونت يلحق بعلم الاجتماع (أو السيكولوجيا الجماعية) معظم المواد التي ترجع عادة إلى علم النفس العام ، ويميز في السيكولوجيا ثلاثة أنحاء متوالية في البحث يصنفها على النظام الآتي : علم النفس الفيزيولوجي ، علم الاجتماع وعلم النفس الجماعي ، علم النفس الفردي . وإذن فهو يبيىء للمشكلة المزدوجة التي كنا أثرناها ، بالحل الذي آل بنا الأمر أن نصل إليه . لا جرم أننا نعلم ، منذ عهد باسكال وديكارت ، أن الذي يحملنا على القناعة في ميدان العلم إنما هو العقل ، العقل وحده ، لا السلطة . ولكن سلطة الرجال آتية في بعض الأحيان من سلطان عقلهم . وإنه من المطمئن لنا أن نلاحظ منذ خطواتنا الأولى أنه لئن لم يكن لما ستخذه من فرضيات في العمل عماد من العقل المحض ، فإن لها ، في أيسر الأمر ، لسنداً من عقل كهقل أوغست كونت .

الباب الثاني

وجهة نظر دوركايم

في خاتمة القرن الماضي وفي مطلع هذا العصر ، غنى اثنان خاصة من المؤلفين في فرنسا هما تارد (Tarde) ودوركايم (Durkheim) بدراسة الحياة الذهنية للإنسان ضمن المجتمع . وسرعان ما ذاع صيتهما ، وكان لكايمهما تأثير كبير . أما دوركايم فقد قوى تأثيره واستمر بفضل تأسيس « مدرسة » هي المدرسة الاجتماعية الفرنسية . والمجلة التي أنشأها هذا « المعلم » في سنة ١٨٩٨ بعنوان السنة الاجتماعية (Année Sociologique) لا تزال لسان تلك المدرسة الناطق .

إن محصل تأليف تارد ودوركايم هام في نفسه . وسوف تزداد هذه الأهمية بالنسبة إلينا ، إذا ما توصلنا إلى إيجاد نقاط مشتركة بينهما وإذا ما ألفيناهما متفقين على إيصاءنا بإنطقة جزء من السيكولوجيا العامة بعلم النفس الجماعي وتقديم هذا الأخير على السيكولوجيا الفردية . فإن اتفاقاً كهذا ذو مغزى كبير ويكاد تحصل به القناعة ، ذلك لا لأن التعارض بالغ بمذهبيهما حد المعاكسة والمناقضة فحسب ، بل من جهة أن فكريهما ومزاجيهما من التنافر بحيث يعسر أن يتصور مزيد عليه .

لقد كان في حياة تارد المسلكية أمور غير منتظرة . فالمرء يندر أن يشرع بالانتساب إلى صف « علمي » عال بعد لدخول « مدرسة الفنون المتعددة » (Polytechnique) ، ثم يصبح قاضياً في الريف ، ويتهى أستاذاً في « كلية فرنسا » (Collège de France) . وكان في حياة تارد أيضاً « وقائع » . فهو لم يقض كامل هذه الحياة في عالم الألفاظ يتكلم ويكتب . لقد كان مستنطقاً في سارلا (Sarlat) فقام بتحقيقات واستجابات ، ثم مديراً في وزارة العدلية ، فإرس الحكم في باريز ، واتصل بالحوادث وبالناس ، وعرف ما فيها وفيهم من مقاومة ، وكان عليه أن يتخذ قرارات

في كل لحظة ، وأن يضطلع من جراء هذا بمسؤوليات مجسدة . وأما نشاطه الفكري فلم يكن محصوراً في ناحية ، بل كان قرض الشعر لديه وكتابة ملهوات خفيفة ، بمثابة هوية المصور اينغر (Ingres) للكان ! ولطالما استرسل في عمله العلمي المحض إلى فكر جوال متشرد تستخفه نزوات الحرية . فهو محب للمغامرات ، ولوع بالمواريث ومزال القدم ، شغوف بفضفاض الأقنسة ، ميال إلى التعميمات التي لا حد لها . وكانت الميتافيزياء سهلة المركب عليه . فترعته الفردية العنيدة لم توح له فحسب بمفاهيمه الرئيسية في علم النفس وعلم الاجتماع ، بل قادت به إلى مذهب مونادى جديد (néomonadologie) يتفق فيه ولييتر على جعل المونادات لب الحقيقة الواقعة ، ويختلف عنه في فتح نوافذ هذه المونادات على الخارج : أن كان ينبغي أن يحل « التقليد » محل « التناسق الأسبق » . ولم يكن لدى تارد وسواس النظام ولا المنطق . فهو يلبس رؤوس أقلام ، ويكتب مقالات ، فيجمع ما بين هذه وتلك ، ويضع لها بعض الروابط ، ثم يصنع من ذلك كتاباً . وأخيراً فإن نزعة الهواية لديه (dilettantisme) تسمح له بالابتسام ، وتبلى عليه إزاء المواضيع الوقورة ما فيه طعم النكتة من رشيق الحكم . فتراه يقول مثلاً : « في إطاعة الواجب فضيلتان كبيرتان : انصراف المرء عن التنبؤ ، في غالب الأحيان ؛ وعن النجاح ، في جميع الأحيان . »

أما حياة دوركايم المسلكية ، فلا تعلما في الاطراد والسواء حياة . شاء أن يكون ، فكان ولبث ، أستاذاً . وأنت لو نظرت بعين المشاهد ، لما رأيت إلا في النادر حياة على مثل هذه انغلاقاً في وجه الوقائع اليومية ، حياة ظلت أفعالها (في ذاتها ومن جهة نتائجها) مستمرة على الاحتفاظ بوصفها التأمل الخالص . وقلماً ترى تأليف أشد كظاظة ، وانطواء على الذات ، وجهلاً لأى شطط عن الموضوع ، وقوة من تلقاء وحدتها المستغرقة . لقد كان إيجابى النزعة ، بل عقلياً كما كان بطيب له أن يعلن ، مأخوذاً بالعلم وبما فيه من ضبط ، عدواً للوداً لما بعد الطبيعة يخشى منها إعادة الكرة بعد أن أنهزمت . فعزم منذ اللحظة الأولى على أن يجعل من السوسولوجيا ، آخر الأمر ، علماً كسائر العلوم ؛ ولم يصرفه بعد ذلك صارف عن غايته . فوضع في السعى إليها جماع الوقدة النسقية التي يفيض بها تفكير أرقى من ملكة الحجاج

وصلاية الوثوق ما حمل الخصوم على أن يصموه بـ « السفسة » و بـ « الكلام » .
والواقع أن مسحة الوقار شبه الدينى على فكره غير مترحزة حيثما كان .
ولئن عرضت في كتاباته مواقف تجلى فيها الحماس أو الغضب أو الحشونة ،
فما أذكر أنى وقعت فيها على ابتسامة .

على هذا النحو ، لم يفطر تارد ودوركايم فطرة تتيج لها التفاهم . أضف
إلى هذا أنهما تناولا في الوقت ذاته على وجه التقريب وكادا أن يكونا اكتشافا
المشاكل عينا ، وأنهما ربما لقيا من هذه الصدفة بعض الاستياء . وعلى ما به ،
فقد قامت بينهما - وللمزاج دخل في الأمر - خصومة من جراء ذلك دفعت
بهما إلى رفض كل مصالحة ، وإلى تسييع الهوة بين الرأيين ، وتراشق التهم
في المناسبات : فكان تارد يقذف دوركايم بالسكولاستية ، وكان دوركايم
يرى تارد بالأدب الفارغ . وهذه اليرميات تعد بمثابة شتائم حين تصدر
عن باحثين واجبهما الأول أن يتلمسا قصد السبيل في سلوكهما بين هاتين
المفازتين المهلكتين .

إن ما قدمناه ليكنى في التنبيه على النفع الذى نجنه من تفحص آراء
تارد ودوركايم ، إذا ما أتاحت لنا المقارنة أن نكشف - رغم ما لا يزال نافخاً
في نار عداوتهما - عن اتفاق هذه الآراء ، إن لم يكن من حيث الحاصل
فلا أقل من حيث الشكل ، على النقاط التى تعيننا .

لو أردنا أن نتقيد بالنظام الزمانى ، لاتفخنا تارد بداءة لنا . لأنه ولد في
سنة ١٨٤٣ أى قبل دوركايم بخمس عشرة سنة ، وشرع كذلك بالكتابة
لبضع سنوات خلت قبله . ولكن سهولة العرض تقضى علينا بقلب هذا النظام :
فإن دوركايم من طبقة كونت وقد قال عنه إنه « خير معلم » ، فن الطبيعى
أن تأتى دراسته تلو دراسة كونت بصورة مباشرة .

قلنا إن الفكرة الأساسية التى صدر عنها دوركايم هى أن يجعل من
السوسيولوجيا ، آخر الأمر ، علماً كسائر العلوم . فعلوم الطبيعة جميعاً علوم
أشياء . ولا بد لكل علم خاص من غرض خاص به ، أى من موضوع أو من
حقيقة تفرض على عياننا من الخارج ، ولا تنالها معرفتنا إلا بالطريقة
الموضوعية . والعلم ، العلم الحق ، لا يمتضى من الأفكار إلى الأشياء بل على
العكس ، من الأشياء إلى الأفكار . وصحة العلم ، وشدة ضبطه ، وقيسته ،

جميعها رهن بهذا القيد . إذن ، فلاجل أن يتيسر قيام علم اجتماعي علمي ، ينبغي أن تكون هنالك طائفة خاصة من الأشياء تستطيع السوسبيولوجيا أن تكون علماً لها ، يجب أن توجد أشياء اجتماعية لا تستطيع أن تتحل ولا أن ترتد إلى أى نوع آخر من الأشياء . فإذا كان هنالك ، في الواقع ، أشياء اجتماعية من هذا النوع ، فباعتبار كونها أشياء ، لا تستطيع معرفتها إلا من الخارج ولا تعود ، بالتالي ، دراستها إلا إلى الطريقة الموضوعية . فالسوسبيولوجيا ، والحالة هذه ، تتخذ مكانها بين علوم الطبيعة ، ذلك بأنها تنى من جميع الوجوه بتعريف هذه العلوم : فإن لها طائفة خاصة من الأشياء تشكل موضوعاتها وهي لا تعول في دراسة هذا الموضوع إلا على الطريقة الموضوعية .

إن الحوادث الاجتماعية لتضغط علينا ، وتقاومنا . وإننا لنلقى في النفاذ إليها مثل العنت الذى نلقاه في النفاذ إلى الأشياء المادية . فيستحيل علينا تغييرها على هوانا ودون أن نلقى بالا لنواميسها الخاصة ، مثلما يستحيل علينا أن تكون لنا الغلبة في مقاومتنا لحوادث الطبيعة وفي خروجنا على سنة العلة والمعلول . فالحوادث الاجتماعية هي إذن أشياء ، ولها فوق ذلك صفات قائمة بذاتها (*sui generis*) تميزها من الأشياء الأخرى . وعلى ذلك ، لا ترجع دراستها إلى علم الحياة ولا إلى علم النفس ، وإنما إلى علم جديد هو علم الاجتماع وينبغي لهذا العلم ، وهو يعالج موضوعه معالجة الأشياء وينظر إليه من الخارج ، أن يتخذ الطريقة الموضوعية حتى يتيح لنا الوصول إلى نتائج سليمة من الوجهة العلمية ، نتائج لا يُتَوَصَّل إليها بغير هذا المنهج . هذا ما اجتهد دوركايم في البرهان عليه والاحتجاج له بالفعل خلال كتبه جميعاً .

غير أنه إن كان في علم الاجتماع أشياء ، فهي أشياء من نوع خاص ، هي أشياء فريدة تماماً ، لأن من شأنها أنها بشرية ، وذهنية تبعاً لذلك . فإن ما يكشف آخر الأمر وراء كل الحوادث الاجتماعية ، وكل الأوضاع ، وكل المنظمات ، وكل المظاهر الاجتماعية إنما هو أبداً وحيثما كان أنحاء جماعية في الشعور وفي القول وفي الفعل مشتركة بين أعضاء الرهوط الاجتماعية قلت أم كثرت . وهذه الأنحاء الجماعية المشتركة في الشعور والقول والعمل تجسدت - إن صح التعبير - وتصلبت في تلك الحوادث وفي تلك الأوضاع وفي تلك المنظمات وفي تلك المظاهر . من قول دوركايم : « كل ما هو

اجتماعى فقوامه التصورات ، وهو إذن حاصل تصورات . « والحق أن ليس لهذه الملاحظة من صفة ابتكارية بعد أن أصبحت اليوم مبتذلة . فبلدوين (Baldwin) يصرح مثلاً أن «مضمون الحياة الاجتماعية هو الفكرة» . وكركلنجر (Kreglinger) يقول : «إن قضية ماهية الدين والسحر هى إذن قضية سيكولوجية قبل كل شيء . « فأصالة دور كايم ليست فى رد كل ما هو اجتماعى إلى حالات ذهنية ، وإنما الثبوت المبتكر لديه هو تصور هذه الحالات الذهنية على نحو خاص ومباشرة دراستها كأن لم تكن ذهنية ، على الرغم من كونها ذهنية . فإن هذه الجالات الذهنية ؛ هذه التصورات الجماعية ، موحدة من جهة وهى مع ذلك ليست موحدة فى أى شعور فردى يتألفها ومحض نقاتها . إنها تتجاوز الأفراد من كل ناحية وتخرج عن أن تكون خاصة بهم ، لكونها شائعة فى الرهط . فيلزمنا إذن أن نخيل لها حقيقة نفسانية من نسق جديد لا يقتصر على مسلمات الشعور الفردى . ففى عالم الذهن ، كما أنه قد افتتحت الآن تحت الشعور وهاد بحقيقة هى أغوار اللاشعور ، فكذلك يجب بعد الآن أن تشمخ التصورات الجماعية بذراها فوق الشعور . هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، لئن كانت الحوادث الاجتماعية تصورات ، فن الواجب أن تكون أشياء . وبدونه لا تكون السوسولوجيا ممكنة علمياً . فيتحنم علينا إذن أن نعالج التصورات الجماعية معالجة الأشياء وندرسها من الخارج . فلا نحاول تحليل الحقائق الاجتماعية بمهايات سيكولوجية باطلة كالمودة ، وعاطفة الأسرة ، وغريزة الاجتماع أو التكتل . لأن التصورات الجماعية التى تطابقها - آخر الأمر - جميع الحوادث الاجتماعية أية كانت ، ليست (ويجب ألا ننخدع بهذا) مشابهة تمام الشبه للحالات الذهنية التى نعهدها . فإن تلك التصورات ، وقد فرضت على المشاعر الفردية من الخارج وتجاوزت عليها فى الزمان والمكان على السواء ، لا يمكن أن تكون نتاج هذه المشاعر . فن البدبى جدا ، بعد ما تقدم ، أن العيان الباطنى لاسبيل له إلى التصورات الجماعية ولا إلى الحوادث الاجتماعية المطابقة . فعليتنا إذن ، لأجل اكتشاف أسبابها الحقيقية وحتميتها الفعلية ، أن نلجأ إلى مسلمات موضوعية ؛ عليتنا أن نلجأ إلى المحيط وإلى تركيبه الشكلى (المورفولوجى) لا إلى ذاتية المشاعر الفردية .

الحق يقال إن هذا يبدو لأول نظرة بدعة في الرأي . بدعة من وجهين لأنه يقر بوجود حالات ذهنية لا تكون فردية ، ويريد أن يعتبر هذه الحالات أشياء وهي في واقع أمرها ذهنية . غير أنه يجدر بنا ألا ننسى أن البدعة ليست في جميع الأحوال ضلالة . ولو وجب اطراح كل بدعة ، لاستحال الاكتشاف . كل فكرة جديدة تتخذ صفة البدعة بمجرد أنها ؛ ويتفاوت استغراب الناس لها على قدر ما تصدم من أفكارهم التي تلقوها ، ثم لا تلبث أن تفقد الغرابة بالعرف والعادة . ثم إن الذي يهمنا هنا قبل كل شيء ، ويفيد غرضنا إنما هو الموقف الذي انساب دوركايم إلى اتخاذته تجاه علم النفس والحوادث النفسية أكثر من الرأي الذي رآه في السوسولوجيا وفي الحادث الاجتماعي .

هذا الموقف مزدوج ، فمن جهة ، يستعير دوركايم من علم النفس أدلة تصلح لتأييد آرائه الأساسية ؛ ومن جهة أخرى ، يقيم في الحياة الذهنية تفرقاً شكلياً بين ما يعود للفرد (أى لعلم النفس المحض) وما يعود إلى المجتمع (أى لعلم الاجتماع) ؛ فيهدف بذلك إلى أن يلحق بعلم الاجتماع مقداراً من القضايا المعروفة إلى ذلك الحين بكونها سيكولوجية ، وينبسط قسمها كبيراً من علم النفس بعلم الاجتماع .

إن تاريخ علم النفس ليبر طمع علم الاجتماع بالموضوعية ، ويبرهن على أن هذه الموضوعية ، سواء في العلوم المعنوية أو الطبيعية ، هي الشرط الضروري لكل معرفة إيجابية . فالسيكولوجيا المعاصرة ، في الواقع ، لم تصبح علمية إلا حين أصبحت موضوعية . إنها « لم تولد إلا في عهد متأخر جداً (بعد لوك Locke وكونديلاك Condillac) أى حين توصل العلماء إلى القول بإمكان النظر إلى حوادث الشعور من الخارج ، لا من جهة الشعور الذي يحس بتلك الحوادث ، وحينما أوجبوا ذلك النظر الخارجي . » يؤخذ من هذا أنه استطيع تأسيس علم حتى في الحال التي كان الموضوع فيها متمتعاً بكل مظاهر الذاتية التي لا شفاء منها ولا حيلة فيها . وإنما تيسر تأسيس السيكولوجيا العلمية لأنه أمكن الاستعاضة بوجهة النظر الموضوعية عن وجهة النظر الذاتية ، على الرغم من جميع المظاهر . فقما يتعلق بالحادثة الاجتماعية ؛ مهما رددناها — في آخر الأمر — إلى تصورات ، فإن الذاتية لا تبدو فيها بقدر ما هي ظاهرة على الحادثة النفسية . وما كان ممكناً في الثانية ، من

الطبيعى أن يكون ممكناً فى الأولى . ولا حرج على علم الاجتماع بل أخلق به أن يستبدل بالوجه الذاتية الوجه الموضوعية . وعليه ، إذا شاء أن يصطنع هيئة العلم ، أن يؤمن بضرورة الاستبدال هذه على نحو ما جرى فى علم النفس . إن دوركايم ، شأن جميع السيكولوجيين ، يقول باستقلال علم النفس ، وبأنه ليس فرعاً تابعاً للفيزيولوجيا ؛ ولكنه يزعم إلى جانب ذلك بأن علم الاجتماع مستقل أيضاً وليس فرعاً تابعاً للسيكولوجيا . وفى رأيه ، أن الحياة الفيزيولوجية ، والحياة النفسية ، والحياة الاجتماعية لا ينحل بعضها إلى بعض . فإذا كان المرء يسلم بأن الظواهر النفسانية لا ترتد ، بقضها وقضيضها ، إلى سلسلة أفاعيل فيزيولوجية تطابق تلك الظواهر ، فليس من سبب يدعوهُ للاعتقاد بأن التصورات الجماعية - وهى قوام الحوادث الاجتماعية - ليست شيئاً مختلفاً عن الأحوال الذهنية التى ترسم تلك التصورات فى المشاعر الفردية . فاستقلال علم النفس ، واستقلال الحادثة النفسية يهتان استقلال علم الاجتماع واستقلال الحادثة الاجتماعية ، ويؤيدان إلهما ، ويستدعيانها بالضرورة . ولأجل إقامة الدليل على هذه الدعوى ، كتب دوركايم مقاله الذى ظهر عام ١٨٩٨ بعنوان « التصورات الفردية والتصورات الجماعية » (١) .

هذا المقال غريب فى بابه ، فمن المفيد تعرف ما فيه ، لأنه فضلاً عما له من قيمة مذهبية ، تتجلى خلاله براعة دوركايم الجدلية بقوة لا مزيد عليها . وعلى الرغم من أنه لم يرد لبيرغسن (Bergson) ذكر فى المقال ، يخيل للقارئ أنه يستذكر كتاب «المادة والذاكرة» (Matière et Mémoire) المنشور عام ١٨٩٦ ، وأنه يلح فى تضاعيف المقال تأثير هذا الكتاب أكثر من مرة . وذلك أمر يحمل المرء أن يفرض بين فكرة الرجلين الكبيرين تلاقياً يستحق الإشارة إليه لتدبرته ، ولو جاء هذا التلاقى عفوا الصدفة . فلنتفد إلى جوهر المقال لتلخيص أهم ما جاء فيه .

إن نزعة « التوازى السيكوفيزيولوجى » (Parallélisme psychophysique) والنظرية التى تعتبر الشعور حادثة لاحقة (Epiphénoménisme de la conscience) مضافة ، تبدوان باطنتين فى نظر دوركايم . فالعلم لا يعرف فى الطبيعة من ظواهر نافلة ، أى لا يعرف ظواهر هى معلولات لعل دون أن يكون لتلك الظواهر من

معلومات . فالفائزون بالترعة هذه^(١) يعتبرون الحياة الذهنية فصلة زائدة لا يقدم وجودها ولا يؤثر . وتوالى سلاسل الأفاعيل الفيزيولوجية - إن في حياة البشر أو الحيوان - يكتفى وحده لإحداث الحوادث ولتعليقها . وزيادة على ذلك فإن بعض سلاسل الأفاعيل العصبية قد تولد إلى جانبها حالات نفسية هي بمثابة الظل لا بمثابة النتيجة الناجمة عنها ؛ وهذه الحالات لا تسلك أبداً مسلك العلل . فتحن إن بدا لنا أن حالاً ذهنية ولدت حالات ذهنية أخرى ، فواقع الأمر أن الحال الفيزيولوجية (التي تجلت بصورة الحالة الذهنية الأولى) هي التي أثارت الحال الفيزيولوجية (المتجلية بصورة الحالة الذهنية الثانية) . فكأن الشعور ، على هذا الاعتبار ، مأزق ضيق مغلق تموت فيه الظواهر النفسية واحدة تلو واحدة دون أن تخلف من عقب . وذلك يؤدي عملياً إلى إخراج زمرة من الظواهر عن حظيرة الواقع لأنها ظواهر لا تفعل ولا تتفع ؛ وهو تجاوز في المطمع العلمي خارج على العلم ذاته ، إذ يقضى العلم بأن تكون الظواهر النفسية ، من حيث كونها ظواهر ، معلومات وعلا في نفس الوقت . أضف إلى ذلك أن ترعة « التوازي » والترعة « الظلية » اللتين تكلمنا عنهما - زيادة على كونهما فاسدتين في مبدئهما - باطلتان من حيث تطبيقاتهما فهما عاجزتان عن تحليل ميكانيكية الذاكرة وتداعي الأفكار . فإذا صح بطلان مثل هذه النظرة من جميع الوجوه ، وجب ألا يقتصر في تحليل الذاكرة على سلسلة الأفاعيل الفيزيولوجية وحدها ، وألا تكون الذاكرة خاصة من الخواص العضوية فحسب ؛ وينبغي إذن أن تكون هناك ذاكرة سيكولوجية محضة ، وأن يكون للتصورات الماضية - ولو لا شعورية - حقيقة نفسية ، أي أن تكون هذه التصورات كما يقول دوركايم « حقائق مستقلة إلى حد ما عن عمادها (substrat) العضوى على الرغم مما بين تلك التصورات وهذا العماد من علاقات صميمية . » فإذا قلنا إن الحالة النفسية ليست بمشتقة عن الخلية اشتقاقاً مباشراً ، فهذا معناه أن الخلية ليست بمنطوية عليها ، بل إن الحال النفسية ناشئة جزئياً خارجها فهي - ضمن الحد نفسه - خارجية بالنسبة للخلية . » يؤخذ من هذا

(١) ملا مودسل (Maudsley) ، كليفورد (Clifford) ، هكسل (Huxley) ، هادغسن (Hudson) إلخ . .

إذن أن للحياة النفسية حقيقة تتمتع باستقلال ذاتي قائم بنفسه (sui generis) وأن لها نوحاً خاصاً من الوجود ونواميس خاصة بها .

« فحينما قلنا في موضع آخر إن الحوادث الاجتماعية هي ، بمعنى من المعاني ، مستقلة عن الأفراد وخارجية نسبة إلى المشاعر الفردية ، إنما قررنا بشأن الاجتماعي ما أتينا على تقريره بشأن النفساني . » فكما أن عماد الحياة الذهنية بُنى^(١) الرأس (Encéphale) ، والمراكز المنفصلة المتسقة في نظام منسجم ، ومجموعة الخلايا التي تؤلف تلك المراكز ، فكذلك عماد المجتمع الرهط ، وما دونه من الأقسام المنتظمة فيه ، ومجموع الأفراد التي تضمها الحشود المذكورة . والتصورات التي هي لحمة الحياة الاجتماعية تنجم عن العلاقات التي تقوم وسط الرهط بين الأفراد أو بين الأروهاط الفرعية . يقول دوركايم : « فإذا كنا لا نرى من غرابة في اعتبار التصورات الفردية الناشئة عن تفاعل العناصر العصبية خارجة عن تلك العناصر ، فلماذا نستنكر ألا تكون التصورات الجماعية الناشئة عن تفاعل المشاعر الفردية التي صنع منها المجتمع مشتقة من هذه المشاعر الفردية ؟ ولماذا نستنكر أن تكون متجاوزة لها ؟ إن العلاقة التي تصل بين العباد الاجتماعي والحياة الاجتماعية ، على نحو ما جاء في هذا الرأي ، مشابهة من جميع الوجوه للعلاقة التي يجب التسليم بها بين العباد الفيزيولوجي وحياة الأفراد النفسانية . هذا إذا لم نشأ أن نجحد وجود السيكلوجيا المحضة . فيجب إذن أن نقر بالتأثير عينا في كل من الناحيتين » .

قد تقول : إن دوركايم يتمنطق . وأنا راض بهذا . ولكنك معترف معي أن قياس التمثيل الذي أوردته على حظ من القوة عظيم ، وأنه ، على التفيتة ، يتترع القناعة انتزاعاً قاهراً . وأنت معترف معي أن مهارته مزروجة . فهو ، من جهة أولى ، ربط مصير علم الاجتماع بمصير علم النفس (إذا كنتم تودون استقلال علم النفس والتصورات الفردية عن الفيزيولوجيا ، وجب أن تكون التصورات الجماعية وعلم الاجتماع مستقلة عن

(١) لم نقل « المخ » وإن كان منهاها اللغوي واحداً ؛ لئلا يسبق إلى اللظن أن المراد به ما جرت عادة بعض المشرحين بإطلاقه على جزء الحيلة العصبية الذي يقابله بالفرنسية (cerveau) وهو ما عربناه بكلمة « دماغ » .

علم النفس) ؛ وهو من جهة ثانية أقام الدليل الدامغ في وجه من عاب نظرياته بالمادية باعتبار نزعتها « الشيئية » (chosisme) على أنه أول بهؤلاء إن كانوا يحرصون على رعى نظرياته بالأساليب الميتافيزيكية أن ينعتوها بالروحانية ؛ لأنها لا تعتقد أن الحياة النفسانية الفردية حقيقة مستقلة فحسب ، بل تفترض ، دون النفسانية الفردية ووراءها ، وجود نوع مما « فوق النفساني (hyperpsychisme) ألا وهو التصورات الجماعية .

وعلى ما به ، لئن كان دوركايم يقارن التصورات الفردية بالتصورات الجماعية ، فإنما ابتغى من وراء ذلك أن يبرر ما صنعه من إقامة حد مميز بين النوعين ومن تفريق علم النفس عن علم الاجتماع بهوة فاصلة . يقول : « الحياة الجماعية كالحياة الذهنية لدى الفرد ، إنما صنعت من تصورات . ومن هنا ، ربما كان سبيل إلى الزعم بتشابه التصورات الفردية والتصورات الاجتماعية نوعاً من التشابه ، ونحن وإن كنا سنحاول أن نظهر قيام العلاقة نفسها بين كل منها والعماد الذى تعتمد عليه ، إلا أن هذه المشكلة ، عوضاً أن تبرر زعم من يجعل علم الاجتماع تبعاً لعلم النفس الفردى ، ستبين أجلى بيان استقلال كل من هذين العلمين وكل من هذين العلمين عن أخيه . »

إن التصورات الجماعية لا تكافئ تمام المكافأة التصورات الفردية . ووجودها غير متوقف على وجود الأفراد منظوراً لكل منهم على حدة . وما نلقاه في مختلف المشاعر من تعبير عن تلك التصورات الجماعية إن هو إلا ترجمة تقريبية وجزئية لها . فحذار من مزجها بما انعكس منها في الأفتدة الخاصة ، وحذار من خططها « بما يمكن تسميته بالتجسيدات الفردية . » إن رأى الأفراد التحكى - ولا حرج علينا من تكرار هذا القول - لا يلد التصورات الجماعية ولا الحوادث الاجتماعية التى مردها إليها . وإن الاجتماعى الجماعى لا يمكن أن يكون علته إلا اجتماعية جماعية . وليس شىء مما هو اجتماعى بشرة مباشرة آنية لميل أو أفكار أو عزائم فردية محضة . فليس في الإنسان مثلاً عاطفة عائلية فطرية هى أساس الأسرة . إنما الأمر على العكس أى أن تنظيم الأسرة بمختلف صيغه هو الذى خلق حولها جوا عاطفياً نفذ إلى الأفراد دفعه ثم تغلغت فيهم حرارته .

نعم إن بين التصورات الفردية والتصورات الجماعية شياً من حيث كون كلا الفريقين تصورات. فعلى هذا الاعتبار ، من الممكن ومن القريب للأذهان أن تخضع كل من الأولى ومن الثانية إلى نفس القوانين المجردة في التجاذب والتناذب كقوانين التقارن ، مثلاً ، والتشابه والتضاد والتناظر المنطقية ، ويجوز أن يتصور « إمكان سيكولوجيا صورية تكون بمثابة ميدان مشترك بين علم النفس وعلم الاجتماع » . ولكن هذه الترضية التي سلم بها دوركايم سرعان ما يتبعها باحتياطات وتحفظات تسلبها كل قيمة عملية . فنحن لا نزال نجهل تمام الجهل هذه القوانين المجردة التي من شأنها أن تهيمن على التصورات الجماعية والتصورات الفردية ، لأننا في علم النفس الفردى لا نعلم إلا قوانين لتداعى الأفكار شديدة الإيهام . « وأما قوانين حصول التفكير الجماعى ، فجعلنا لها يدل على ضروب من التعميمات متباعدة غير بينة ليس لها موضوع محدد » . وما دام لم يتم شيء في هذا الميدان ، فلا بد من الفراغ إلى التصورات الجماعية ، ومن استفاد كل الجهد لاكتشاف قوانينها . وقبل أن نحصل على شيء راى - إن لم نقل تام - في هذا السيل ، من المستحيل أن تتوفر لنا المقارنة بين قوانين كل من المجالين (لأن هذه المقارنة ينقصها أحد الحدين) ، ومن المستحيل إذن أن نقرر أقوانين السيكلوجيا الجماعية وقوانين السيكلوجيا الفردية واحدة أو متغايرة . وفضلاً عن هذا ، يمكن أن ينتبأ إلى جانب المشابهات بوجود كثير من الاختلافات بين هذين النوعين من القوانين . لأن طبيعة التصورات ومحتواها لا بد وأن يؤثر في الكيفيات التي يتم على نحوها تمازج التصورات . ولو اقتصرننا أولاً على النظر إلى السيكلوجيا الفردية فقط ، لوجدنا أنه يبعد أن تكون قوانين التداعى هي نفسها قوانين الإحساسات والصور والمفاهيم . بل إنه ليتبادر إلى الفكر أن لكل طائفة من الحالات الذهنية قوانين صورية خاصة . فمن باب أولى أن نتوقع خضوع التصورات الجماعية إلى قوانين خاصة ، وأن نتوقع خضوع الفكرة الاجتماعية لنواميس نوعية مغايرة للنواميس النوعية العائدة للفكرة الفردية . على أنه ربما جاز لنا أن نخمن وجود مشابه بين التصورات الفردية والتصورات الجماعية ؛ ومع هذا فنحن لا نزال نجهل ماهية هذه المشابهة وإلى أى حد توجد . وهذا معناه - كما يقول دوركايم - أن علم الاجتماع ليس في وسعه أن

يقتصر على استعارة كذا وكذا من دعاوى علم النفس ، فيطبقها ، كما هي ، على الحوادث الاجتماعية ، يؤخذ من هذا أنه يجوز أن يخمن وجود مشابهة بين الفكرة الاجتماعية والفكرة الفردية . ومن المحتمل أن يكون هذا التخمين سديداً بصورة جزئية ، ولكن هذا التخمين لم يقم على سداذه دليل . فلا تستطيع دراسة التصورات الجماعية ، والحالة هذه ، أن تتخذ نقطة انطلاق تعتمد عليها ، لأن واجب هذه الدراسة أن تقوم بامتحانه . وإذن فلا بد لنا أن نقدم دراسة محتوى الفكرة الجماعية وميكانيكياتها ؛ شكلها ومادتها . فإذا تمت هذه الدراسة ، استطعنا - واستطاعتنا مرهونة باستكمال ذلك الشرط - أن نبحث عن كيفية شبهها بالفكرة الفردية وحدود هذا الشبه . على أن من الجدير بالملاحظة أنه يعسر علينا أن نسلم - ولو نظرنا نظرة دوركايم - أن في مكتنتا العثور على وحدة تامة بين قوانين الفكرة الجماعية وقوانين الفكرة الفردية . فلا يمكن ، ضمن هذه الشرائط ، أن يكون بين نوااميس الطائفتين عينية (identité) . غاية ما في الأمر أنه يجوز وجود مشكلة بينهما كالمشكلة بين العطالة والعادة ؛ ولكنها مشكلة تفر اختلاف الجوهر في كل منهما .

على هذا فوقف دوركايم موقف واضح على أى حال . وعنده أن التصورات الجماعية التي تلعب دوراً أساسياً في حياة المجتمع ويكون لها - تبعاً لهذا - شأن خطير في علم الاجتماع هي مستقلة تمام الاستقلال عن التصورات الفردية . لا جرم أن كونت صرح بأنه لا يتحقق اجتماعياً إلا ما كان قابل التحقيق من الوجهة البيولوجية (أى من الوجهة السيكلولوجية) ؛ وكذلك بالإضافة إلى دوركايم ، لا يمكن لشيء أن يوجد في المجتمع إذا كان مخالفاً لطبيعة البشر الذهنية . لأن شرط الاجتماعى كامن في النفسى . ولكن هذا الكون يبقى عاطلا غير منبعث ما دام متروكاً لنفسه . فالفرد عاجز عن أن يحدث بهذه الذهنى فقط النتائج التي تعزى إليه . فهو غنى بالشرر غنى الحجر ، ولكن لا بد للحجر أن يُقتدَح بالزند حتى يخرج النار . فليس الحجر هو مصدر النار ، وإنما مصدرها القدح الذي نزل بالحجر . فكذلك ، لأجل أن تولد التصورات الجماعية ، ينبغي أن يتحاك الأفراد الذين هم شرطها الكامن ، فيقتدح بعضهم ببعض حتى تتجم تلك

التصورات عن التحاك والقدهح . وكما أن شدة الشرارة مرهونة بالمهارة وبالقوة اللتين استعملتا في ضرب الحجر ، فكذلك طبيعة التصورات الجماعية منوطة بالهيئة التي تم بها التحاك بين أفراد الجماعة . يؤخذ من هذا أنه لأجل أن تكون هناك مجتمعات وتكون تصورات جماعية، ينبغي بالبداهة أن يكون هنالك ناس من شأنهم الاجتماع ، وأفهام بشرية من شأنها أن تفكر . بيد أنه لأجل أن تكتسب المجتمعات صورة من الصور أو تتخذ التصورات الجماعية هيئة من الهيئات ، يجب حتماً أن يتم التحاك بين الناس وبين الأفكار على نحو بعينه ؛ على شكل خاص . فورفولوجيا الجماعات (أى هيئتها وشكلها) هى التى تملك طبيعة الأوضاع (institutions) وما يطابقها من التصورات الجماعية . وأما تحليل الشعور الفردى تحليلًا مجرداً ، وأما معرفة مبلغ ما فى هذا الشعور من طاقة كامنة ، مهما تعمقنا هذه المعرفة ، فلا يؤدىان إلى فهم مختلف الأشكال التى اتخذتها الرهوط البشرية خلال الأعصر ولا إلى فهم مختلف الاتجاهات التى اتجهتها فكرتهم . فدوركايم يوصد الباب إرصاداً فى وجه كل تحليل سيكولوجى للحوادث الاجتماعية . ولا سبيل ، بهذا المعنى ، إلى العبور من الشعور الفردى إلى ما يمكن تسميته (تيسيراً للتعبير) بالشعور الجماعى . هذا إلى أن عبارة « الشعور الفردى » ، كما يقتصر معناها على جملة الحالات الذهنية المضافة إلى الفرد ولا تستلزم وجود حقيقة سامية مجاوزة لتلك الحالات ، فكذلك عبارة « الشعور الجماعى » إنما تفيد جملة المشاعر والتصورات والإرادات المشتركة بين الرهط ، وليست بمדعاة لنا - ولو من وراء حجاب - لأن نسلم بتدخل أمر وهى لا حقيقة له فى حياة الجماعة كذلك الذى يدعوه مؤلفو الألمان (Volksgeist) أى نفس الشعب .

ولكن العكس - وتلك نقطة هامة - غير صحيح . فإذا كان العبور من التصورات الفردية إلى التصورات الجماعية أمراً مستحيلاً ، فالجريان - بخلاف ذلك - غير منقطع من هذه الأخيرة إلى تلك الأولى ، بل هو عفيف فى الاتجاه المعاكس . إن التصورات الجماعية ليست فردية ، ولا بمثابة على أهمها فى المشاعر الفردية . وبمقابل هذا ، كثير من التصورات التى يقال عنها فردية ما هى فى الحقيقة إلا صدى التصورات الجماعية فى المشاعر .

حتى إنه ليجوز للمرء أن يتساءل هل تبقى في أذهان الراشدين تصورات فردية محضة ؟ وهل ، تبعاً لهذا ، لا تحمل التصورات التي يقال عنها فردية حمولة من التصورات الجماعية ؟ أو ليس مرد اختلافها إلى عظم هذه الحمولة فحسب ؟ وعلى ما به ، لئن « لم تكن الحوادث الاجتماعية مجرد نماء للحوادث النفسية » فليس معظم الحوادث النفسية إلا استطالة ، في جوف المشاعر ، للحوادث الاجتماعية . « فتتظيم الأسرة ، مثلاً ، هو الذي اقتضى ظهور العواطف « العائلية » ، وإنما نشأت العاطفة الدينية من جوف الديانة .

بحسب هذا الرأي ، إنما يتكون الشعور الفردي — إلى حد ما كبير أو صغير — بفعل « الاستدخال » (intériorisation) الذي يعرض للمسلمات المأخوذة من الخارج أو بالأصح من المجتمع . ووجهة النظر هذه مألوفة لدى علماء الاجتماع الذين تضمهم مدرسة دوركايم . فتراها متجلية مثلاً ، عند فوكونيه (Fauconnet) في كتابه عن المسؤولية ، وعند دافى (Davy) في دراسته ليمين القسم . ولكنها ليست مقصورة عليهم . وربما لم تكن غريبة عن برغسون نفسه — إن صح كلام روبر دريفوس (R. Dreyfus) في كتابه : حياة الكونت دو غوينو وتنبؤاته — إذ عرف الشرف في درس له في « كلية فرانسا » بقوله : « إنه وحيية نحو الآخرين تتخذ شيئاً فشيئاً شكل وحيية نحو الذات » .

يبد أن لفعل المجتمع هذا في المشاعر الفردية شأنًا خطيراً لدى دوركايم . فهو يمين في الإشادة بآثره حتى ليحملة ذلك على إناطة الفرد بالمجتمع إناطة تكاد تكون كلية ، وعلى إلحاق الفكرة الفردية بالفكرة الاجتماعية إلحاقاً يكاد يكون كلياً . سبق لنا أن رأينا أن الأفراد لا يصنعون المجتمع . فبمقابل هذا ، المجتمع هو الذي يصنع الإنسان . وإذا عنيّا بالحياة النفسية ، كما هي العادة ، توالى الحالات الذهنية على الفرد — دون أن نزيد على ذلك أمر التمييز بين هذه الحالات ، فالحياة النفسية معلولة للحياة الاجتماعية لاعلة لها . على تكرار التصاريح في هذا الشأن انكب دوركايم انكباباً شديداً . فن قوله : « إن المجتمع ليرفع الفرد فوق ذاته ، وحتى إنه ليصنعه . لأن ما يجعل الإنسان إنساناً ، إنما هو جملة الخيرات الفكرية التي تشكل الحضارة ، والحضارة صنع المجتمع » . ومن قوله : « الأفراد نتاج الحياة المشتركة أكثر

بما هي نتائجهم». ومن قوله أيضاً : « ما الحياة الجماعية بصادرة عن الحياة الفردية ، ولكن الثانية بنت الأولى ، سلطان البنت مستمد من سلطان الأم . » أين ما يجلو رأى دوركايم هذا في الإنسان وفي الحياة النفسانية النظرية الاجتماعية التي جاء بها تطبيقاً له على المفاهيم والمقولات (concepts et catégories) فهي تزعم أن الإنسان ليس منفرداً في مواجهته للطبيعة لأن المجتمع قائم بينها وبينه ، ومن المجتمع وردت على الإنسان وسائل فهم الطبيعة والإحاطة بها .

ففي عام ١٩٠٣ نجد في مجلة السنة الاجتماعية بتوقيعي دوركايم وموس مقالا عنوانه : « في بعض أشكال بدائية للتصنيف ؛ مساهمة في دراسة التصورات الجماعية »* . وفيه يذكر مؤلفاه أن « ملكات التعريف والاستنتاج والاستقراء ظلالا اعتبرت كسلطات جاءت في تركيب العقل الفردي مباشرة ودون واسطة » . ثم يلاحظان أن « لم يكن يبدو على مثل هذا الرأي شيء من الغرابة طيلة العهد الذي كان فيه مصير الملكات المنطقية منوطاً بالسيكولوجيا الفردية ، يوم لم تكن قد نشأت بعد النظرة الرامية إلى اعتبار طرائق الفكرة العلمية ، أوضاعاً اجتماعية تستطيع السوسيولوجيا تصوير نشأتها وتعليلها . » إذن فالعلم بحسب هذا الرأي اجتماعي وجماعي في أصل نشأته على الأقل . فلنشر في طريقنا إلى هذه الفكرة التي سنعود إليها . ولكن لنسجل ، منذ الآن ، أنها ليست في مذهب دوركايم فكرة ثانوية من جملة الأفكار ، وإنما هي فكرة رئيسية هامة ؛ وقناعة دوركايم - وهو الواثق دائماً بأفكاره - ليس وراءها من قناعة .

بعد هذه الملاحظات ، يحلل دوركايم وموس بعض أشكال التصنيف البدائية ويبرهنان بهذا التحليل على أن « أوائل المقولات المنطقية كانت مقولات اجتماعية ؛ وأوائل أصناف الأشياء كانت أصناف أناسي ثم أدخلت هذه الأشياء في تلك الأصناف » . فن الممكن في رأيهما إجراء مثل هذه الدراسة التي يجب أن تجرى « لوظائف العقل الأخرى أو المعارف الأصلية » كالزمان ، والمكان ، مثلاً ، والعلّة ، والجوهر ، وصور المحاكاة إلخ . . . وابتظار هذه الدراسة يرى الكاتبان أن الموضوع الذي درسا

* De Quelques Formes Primitives de Classification, Contribution à l'Etude des Représentations Collectives.

كاف للبرهان على أن « كل تلك النقاط التي طالما عالجها الميتافيزيائيون وعلماء النفس منذ عهد بعيد ، سوف تتحرر من أغلال الترداد والتكرار التي رسفت فيها ، يوم تطرح بشكل سوسيولوجي . وهنا ، على الأقل ، سبيل جديدة تستحق أن تُسلك » . قرئ أن في هذا نذيراً لعلم النفس الذي عجز عن حل معضلة المعرفة ، أن يُخلى المجال لعلم الاجتماع القادر وحده على إيجاد الحل .

وفي عام ١٩١٢ نشر دوركايم كتابه المسمى : « الأشكال الابتدائية للحياة الدينية »* ، فانتضح ما بدأ المقال السابق بالإلماع إليه ، واستتم ما أعلن عنه من تفسير اجتماعي للفكرة المفهومية .

إن العمومية ليست هي لباب المفهوم . وعليه ، يعتبر دوركايم أن الخلط بين المفهوم والفكرة العامة هو أصل الخطأ الذي وقع فيه ليئي برون (Lévy Brühl) إذ شاهد مبلغ قعر المجتمعات السفلى من حيث الأفكار العامة ، فوصف الفكرة الابتدائية بكونها سابقة للعهد المنطقي (Prélogique) وعارضها من هذه الجهة بالفكرة المنطقية . إن الذي يميز المفهوم قبل كل شيء ، إنما هو كونه إلى حد ما « راسخاً » (immuable) وأنه « إن لم يكن شاملاً فهو على الأقل قابل للتشميل » (universalisable) وأنه ، أخيراً « تصور لا شخصي بالذات » (impersonnelle) وكل هذه الصفات تجعل المفهوم معارضاً تمام المعارضة للتصورات الفردية المحضة التي هي ذاتية ، شخصية ، زائلة . المفهوم قديم قدم الإنسانية ؛ ولولا ذلك ، أي لولا وجود تصورات تُطبق الأفهام عليها ، لما أمكن قيام مجتمع بين الناس . فالمفهوم مشترك بين الجميع . ولا بد أن يكون من عمل الجميع ، أي أثراً من آثار الجماعة وفعلاً للعقل الجماعي . يقول دوركايم : « كلما كان لدينا نمط من الفكرة أو من العمل يُفرض على الإرادات وعلى الأفهام الجزئية فرضاً لا تختلف صورته ، فإن هذا الضغط الذي يتزل بالفرد يدلنا على تدخل الجماعة . على أنه سبق لنا القول إن المفاهيم التي تفكر بواسطتها هي المفردات التي حفظتها لنا اللغة . وليس من شك في أن اللغة (وبالتالي ، منظومة المفاهيم التي تُعرب عنها) إنما هي نتيجة لإنضاج جماعي . فإ تعبر عنه اللغة إنما هو الهيئة التي يتصور

المجتمع على نحوها موضوعات التجربة . وإن المدلولات التي تدل عليها عناصر اللغة لم تكن تصورات جماعية . فالكلمة تلخص تجربة جماعية تفوق تجربتنا في الزمان وفي المكان ؛ تجربة نستفيد منها دون أن نكون ماثلة بتأملها أمامنا ؛ فإننا كلما استعملنا كلمات ، لم نمثل لخاطرنا — إيان ذلك — جملة التطبيقات التي حصلت أو تحصل أو سوف يمكن حصولها لتلك الكلمات ، ومع هذا فالاستعمال الذي نضيفه إليها كفاالة ضمنية لتلك التطبيقات . فالتجربة الجماعية التي تلخصها الكلمة على هذا النحو إنما هي لب المفهوم . ففها يستمد المفهوم ما له من خصوصية ومن قيمة راجحة في نظر الأفراد تجعله مفروضاً على مشاعرهم .

إذا كانت المفاهيم ذات نشأة اجتماعية ، فمن الطبيعي جداً أن يكون شأن المقولات شأنها . أفليست هي بمفاهيم ؟ أفليست رأس المفاهيم جميعاً ما دامت أمعن في الثبات والشمول واللاشخصية ؟ لهذا يجتهد دوركايم في أن يدعم بالتفصيل النشأة الاجتماعية للمقولات . يقول :

« تعتمد أحكامنا على عدد من المعارف الأساسية التي تسود كل حياتنا العقلية ؛ وهذه المعارف هي تلك التي يدعوها الفلاسفة ، منذ عهد أرسططاليس بمقولات العقل كالزمان ، والمكان ، والجنس ، والعدد ، والسبب ، والجوهر ، والشخصية إلخ . . . وهي خصائص الأشياء التي ما بعدها في الكلية والشمول بعد . فهي الأطر المتينة التي تحيط بالتفكير ، فلا تستطيع الفكرة أن تخرج عنها من غير أن تقرر الفكرة نفسها : فكأننا عاجزون عن التفكير في أشياء غير كائنة في الزمان أو المكان أو غير قابلة للعد . . . وما سوى هذه من المعارف ففرضة للجواز والاضطراب ، وقد يتصور فقدانها من إنسان أو مجتمع أو عصر على حين لا يتصور أن تستقيم للفكر فاعلية وهو منفصل عن المقولات . حتى إن هذه المقولات لتكاد تكون بمثابة هيكل العقل . فنحن إذا حللنا العقائد الدينية الابتدائية تحليلاً منهجياً ، ألفينا في طريقنا المقولات الرئيسية ؛ وهي قد ولدت في جوف الدين ونجمت عن الدين ، فهي نتاج للفكرة الدينية . و « الدين ليس كمثل شيء يتصف بكونه اجتماعياً » . و « التصورات الدينية هي تصورات جماعية تفصح عن حقائق جماعية » . فبما أن المقولات ناشئة عن الدين ، فهي ناشئة عن المجتمع .

لنأت إلى مقولتي الجنس والفصل . لقد عاد كتاب دوركايم « الأشكال الابتدائية للحياة الدينية » إلى تناول الأفكار التي سبق عرضها في مقال « السنة الاجتماعية » وقرر أن نظام الكون عند المجتمعات الابتدائية صورة مطبوعة عن النظام الاجتماعي . فالقبيلة — وهي الوحدة الاجتماعية الابتدائية — تنقسم بطوناً (phratries) والبطون عشائر (Clans) . فكل شيء من الأشياء في الطبيعة ؛ كل فصل من الفصول ؛ كل بقعة من البقاع ؛ كل نوع من أنواع الحيوان والنبات ؛ وكل جبل وكل نهر وكل حادثة مادية تنتسب — مثل أفراد الرهط — إلى بطن من بطون القبيلة ، وضمن هذا البطن إلى عشيرة . فالقبيلة لا تضم في مجموعها جملة الأفراد فحسب ، بل الكون بأجمعه . وفي جوف ذلك الكون الذي هو كون القبيلة تلتئم الأحياء والأشياء والظواهر على اختلافها بعضها إلى جانب بعض فتقسم على البطون وعلى العشائر . فالعشائر والبطون إذن هي أوائل الأنواع وأوائل الأجناس التي وزعت عليها ميادين الطبيعة بخذافيها . فهي أول نمط عرف للتصنيف الطبيعي . لكن هذه الأطر المنطقية — كما ترى — ليست إلا طباق الأطر الاجتماعية السابقة لها في الوجود . فالتنظيم المنطقي كان في بادئ الأمر غير منفصل عن التنظيم الاجتماعي . والوحدة المنطقية قامت على أساس الوحدة الاجتماعية ، كما قامت الحشود المنطقية على أساس الحشود الاجتماعية ، وكما قام الترتيب المنطقي للأجناس والفصول على أساس الترتيب الاجتماعي .

والطوطم إذا أنعمنا النظر في تحليله ، تبين لنا وكأنه تجسد مادي مختلف الأشكال لجوهر غير مادي يعرف بـ « المانا » (mana) ، وهو طاقة طبيعية وقدرة معنوية معاً منبثة في أرجاء الكون . ففكرة المانا التي لها ما لها من أهمية وقيمة دينية هي التي كانت أول شكل اتخذته فكرة « القوة » وتجلت به لمشاعر البشر . ثم إن الشخصية ، بالنسبة إلى المجتمعات الابتدائية ، أثر لفعل عاملين : أحدهما الجسم وهو العامل في الفردية ؛ وثانيهما العامل الروحاني وهو النفس التي هي نفس الجماعة كلها لا نفس الفرد . فاللاشخصية التي يقررها ليبنتز (Leibniz) وكانت (Kant) لهذا العامل الروحاني صفة أصيلة له . وما النفس في منشئها ومبدئها بحسب هذا الرأي ، إلا الصورة التي يتصور بها المجتمع فتحملها في طياتنا .

أما السببية ، فقد نشأت من طقوس المحاكاة التى يلتمس الابتدائى بواسطتها إحداث الظواهر الطبيعية بتقليدها ؛ فثلاً ، هو يسكب الماء استنزافاً للمطر . فلهذه الطقوس شىء من التأثير ولكنه تأثير معنوى : فالرهط ، بممارسة تلك الطقوس ، يحصل له المزيد من الإحساس بها ، وهذا التأثير المعنوى الأكيد هو الذى يبعث على تخيل تأثيرها المادى . فالقاعدة الطقسية التى أوحى بها ضرورات اجتماعية هى التى ولدت القاعدة المنطقية القائلة : إن الشبيه يحدث الشبيه ، ومعها أول معرفة بالسببية أكسبتها المانا اللاشخصية أو قوة الطوغم المنتشرة الطاقة التى لا بد منها .

بقى الزمان والمكان ؛ وهما أيضاً ذوا أصل اجتماعى . ففى المجتمعات الابتدائية ، إنما تعرف المشاعر إليها بالإضافة إلى المواسم الدينية التى تقطع مجرى الزمن ، وبالإضافة إلى النحو الذى تتوازع بحسبه العشائر فى القبيلة جهات مكانها العائد إليها أو المخصص لها على وجه الأرض . فالشمال مثلاً يلحقه طوغم العشيرة الضاربة فى الشمال ، والجنوب طوغم العشيرة المجتمعة فى الجنوب .

إذن فالمقولات إنما نجمت من المجتمع على التحقيق . فهى اجتماعية ، بل اجتماعية من وجهتين : فهى اجتماعية لا بصورتها فقط كما هو الأمر فى المفاهيم ، بل بصورتها ومادتها . يقول دوركايم : « ليست المقولات آتية من المجتمع فحسب ، بل إن الأشياء التى تفصح عنها هى اجتماعية . وليس المجتمع قد وضع تلك المقولات فحسب ، بل إن ما تنطوى عليه المقولات إنما هو وجوه مختلفة للكائن الاجتماعى . فقوله الجنس لم تكن متميزة عن مفهوم « الجمع البشرى » ؛ ومقولة الزمن أتت من إيقاع الحياة الاجتماعية . وإنما الموضوع الذى حلت فيه القبيلة هو الذى جاء بمادة مقولة المكان . وإن القوة الاجتماعية هى النمط الأول لمفهوم القوة الفاعلة التى هى العنصر الأصلى فى مقولة السببية » .

وعلى هذا ، فن حيث أن المقولات تعبير عن الأشياء الاجتماعية ، وما دام المجتمع فى الطبيعة وجزءاً من الطبيعة ، فليست المقولات اصطلاحات ولا آلات بارعة الحيلة ؛ لأنها طبيعية مثل الحقائق المطابقة هى لها .

وأنت تعلم أن المقولات هي ثقافة العلم زيادة على كونها ثقافة الفكرة المنطقية . فإذا كانت ناشئة عن أصل اجتماعي ، أو قل على الأصح ، عن أصل ديني ، فالعلم قد استفادها إذن من الدين . وليس بين الديانة والعلم فرق في الطبيعة « وإنما الفكرة العلمية شكل أكمل للفكرة الدينية » . وإذا عممنا ، قلنا : الديانة أصل الحضارة مهما كانت هيتها . يقول : « الديانة مذ كانت تحتوى في جوفها بصورة مشوشة على جميع العناصر التي نشأ ، عن انفصالها وتعينها واختلاط بعضها ببعض على ألف شكل وشكل ، مختلف مظاهر الحياة الجماعية » . فالديانة ، بنتيجة نموها وانقسام عناصرها ، شقت الطريق لكل الأوضاع الاجتماعية من أخلاق ، وفقه ، ومنطق ، وعلم ؛ ولكن الديانة ذاتها ولدها المجتمع ؛ وكل مقدس أو إلهي فيها فإنما هو تجسد خارجي للمجتمع وظهور إلى حيز الموضوع (objectivation) . ينتج عن هذا أن المجتمع ، من حيث كونه أساس الديانة فهو بواسطة الديانة أساس المقولات ، وأصل كل شكل من أشكال التفكير . وما العقل اللاشخصي إلا الفكرة الجماعية . فالعقل ولده المجتمع ، وسلطان الولد مستمد من سلطان الوالد . هنا أيضاً ، يجب ألا نرى بالمفارقة الغريبة النظرية الاجتماعية للمقولات .

أولاً : غريب ولا شك أن يسلم المرء بأن في استطاعة الأطر (التي تجري الجماعة توزيع أفرادها فيهن) أن يلائمن جملة الحقائق الطبيعية — في حالة انطباقهن عليهن — ملائمة تفضي إلى أن توفر لنا ، آخر الأمر ، علم تلك الحقائق الطبيعية . لأنه وإن كان المجتمع في الطبيعة ، وإن كانت — تبعاً لهذا — الأطر اللاحقة يستخدمن طبيعيات مثله ؛ إلا أن المقلوب ليس بصحيح : فالطبيعة ليست في المجتمع ، والمجتمع ليس تلخيصاً للعالم ، وما هو طبيعي في المجتمع يغلو ، في نفسه ، صنعيّاً تماماً إذا نقل إلى بقية ميادين الطبيعة ، أى أنه يعجز عن أن يؤتينا معرفة حقيقية ما . ولئن كانت الديانة والمجتمع هما أصل المقولات — كما شاء دوركايم — فالنظرة الأولى تعلمنا أنه كان لا بد ، في مجرى الزمان ، من تحولها تحولاً أساسياً سواء بطريق التطور البطيء أو الانقلاب المفاجيء ؛ وأنه كان لا بد من تجردهما عن الصبغة الدينية لكي يصبحا أهلاً لتجربتنا ومنطقنا وعلمنا .

ثانياً : ولكنه غريب كذلك أن يعتقد المرء :

(١) إما مع أصحاب النزعة القطرية (innéisme) أن قوانين التفكير

أنت مع التفكير ، وأن نوايميس فكرتنا هي نوايميس فكرة غيرنا ، وأنه ، من جراء هذا ، لا فرق بين ما لفكرتنا من نوايميس ونوايميس كل حقيقة ماضية وحاضرة ومستقبلية ، وأنت إذ نضع الوحي في جوف التفكير إنما نضعه في الأشياء (بفعل رمية عجيبة كذلك التي يحكمها من يتصرف في « زهر الرد ») .

(ب) وإما مع أصحاب التزعة الاختبارية (empirisme) أن في وسع الجزئي الجائز من ردود الفعل التي ترتكس بها أفهام زائلة على حقائق شديدة الإبقاء أن يصدر عنها ما فيه الاستمرار والحيث والشمول .

ولكن ، حيناً لا تجد مشكلة ، منذ أن مرّن الناس ، على التفكير ، إلا حلين اثنين في كليهما مفارقة غريبة ، فلا يسعنا إلا أن نعترف بشيء من الفضل لمن اكتشف ، آخر الأمر ، حلاً ثالثاً ولو كان مساوياً لسابقه أو زائداً عليهما في الغرابة .

ثم لنلاحظ ، فضلاً عن ذلك ، أن الأفكار التي يدعمها دوركايم هنا كانت موحدة في الجو قبل عهد طويل ، وأن المبادئ التي صدر عنها والنتائج التي انتهى إليها تتمتع في أيامنا بشيء من الثقة على الأقل ، ولو لم تكن متخذة شكل منظومة متسقة في مثل الضبط الذي تتصف به لديه .

فقد سنة ١٨١٧ قرأ لبونالد (Bonald) في كتابه « التشريع الابتدائي » (La Législation Primitive) « إن معرفة الحقائق الأخلاقية اللائي هن أفكارنا أمر فطري في المجتمع لا في الإنسان ؛ بمعنى أنه يجوز ألا توجد هذه المعرفة عند جميع الناس ، على حين أنه من المستحيل ألا توجد في كل المجتمعات إن قليلاً أو كثيراً ، لأنه يستحيل أن يوجد مجتمع أياً كان شكله مجرداً عن معرفة حقيقة أخلاقية ما » .

بالطبع إن الكلام يدور في هذا المقطع على المقولات الأخلاقية فحسب ؛ ولكن ما يقوله لنا عن العقل العملي الرجل المحافظ ذو التزعة التقليدية لبونالد ، سيؤكد لنا في حق العقل النظري الرجل الثائر ذو التزعة الاشتراكية كارل ماركس (Karl Marx) . فما كتبه سنة ١٨٤٧ : « إن البشر الذين يقيمون العلاقات الاجتماعية وفاق قوة إنتاجهم المادية ، يحددون كذلك المبادئ ، والأفكار ، والمقولات وفاق علاقاتهم الاجتماعية . على ذلك ، فهذه الأفكار

وهذه المقولات ليست بخالدة أكثر مما تفصح عنه من علاقات . إنها حاصلات تاريخية انتقالية . »

من جهة أخرى ، يظهر أن مبدأ النظرية الاجتماعية للمقولات نفسه (وهو المبدأ القائل بأن الإنسان يشرع برؤية الطبيعة من خلال المجتمع) أصبح اليوم مبدأ ثابتاً تقريباً . يصرح آرنولد فان جينيب (Arnold Van Gennep) بقوله : « إن من النتائج الهامة لعلم الأقسام في هذه الأعوام الأخيرة نتيجة تبدو غريبة لأول وهلة . ألا وهى أن هذا العلم اعترف بأن نصف المتمدن يتصور الطبيعة وكأنها مصنوعة على نموذج التنظيم الاجتماعى ، بدلا من أن يصنع التنظيم الاجتماعى على نموذج الطبيعة » . وجرانيه (Granet) فى كتابه « ديانة الصينيين » (La Religion des Chinois) يبين لنا أن لب عقائد الصين البدائية قائم على الشعور بوجود تضامن متين بين العالم والمجتمع ، بين النظام الاجتماعى والنظام الطبيعى ، وأن مذهبهم الاعتقادى لم يتخلص إلا رويداً رويداً من هذا المفهوم الذى تغمره الانفعالية غمراً .

ثم إن إيلود (Elwood) مثلاً يقرر فى كتابه « مبادئ علم الاجتماع النفسى » ما فى الديانة والفكرة من أمور جماعية ، من دون أن يسبغ على ملاحظاته مثل الأهمية النسبية التى نجدها لدى دوركايم . يجوز أن تظهر الديانة ، لأول نظرة ، شيئاً فردياً ؛ والحقيقة أن هذا لا يمنع أن تكون الحياة الدينية ممتزجة أبعد امتزاج بالحياة الاجتماعية ، و « كأن كل شكل من أشكال التمدن يعتمد على نمط خاص من الاعتقاد الدينى » . الفكر ينمو فى الحياة الاجتماعية وبها : فالإدراكات ، والعقائد ، والمعارف هى منتجات اجتماعية . وكذلك اللغة ، والتفكير المجرد ، والمحاكمة المنطقية . والعقل غير ذى ماهية فردية . إنه « مظهر الفكر العام الشامل » . وهو فى نهاية رقيه يمثل العرق أكثر مما يمثل الفرد . « ولقد شهد العقل نموا اجتماعياً بالدرجة الأولى ، شأنه فى هذا شأن الفكر بأسره » . وإننا لنجد مثل هذه الفكرة لدى مك دوغال .

إذن فالنظرية الاجتماعية فى المقولات تستحق الاعتبار ، فهى إنما تضم — كما نرى — فى نظم منسوق جملة من المشاهدات والأفكار المثورة فى الأبحاث العصرية النظرية . وربما بالغت فى فعلها هذا . والواقع ، أن فى مثل هذه

الانتظامات النسيجية فوائد كبرى ، فهي - في حالة عدم صمودها للامتحان كما يقع في الغالب - توضح لنا إلى أين نحن ماضون أو ، على الأقل ، إلى أين نمضي فيما إذا لم تأت العثرات التي تصطلم بها فتحنرنا منها .
ولإذن فلتتابع هنا فكرة دوركايم في النتائج اللازمة عنها من الوجهة النفسية ؛ فإنها أساسية كما سنرى .

فإذا كانت المقولات ، كما يعرفها ويعدها دوركايم ، ذات أصل اجتماعي ، فما من شيء في حياتنا الذهنية المحضة خارج عن السلطان والأثر الجماعين .

وإذا كان مفهومنا عن المكان ذا أصل اجتماعي ، فما من إحساس من أحاسيسنا الخارجية ، مذكف عليه تفكيرنا أو نخطره ببالنا ، إلا ويصبح مطبوعاً بطابع المجتمع .

وإذا كان مفهومنا عن الزمان ذا أصل اجتماعي ، فما أننا أشياء تدوم ، فما من أحاسيس داخلية فينا ، ما من انطباعات ولو فزارة إلا وتغلو ، منذ أن تقع عليها عين وعينا فتحاول التفكير بها ، مطبوعة عملياً بطابع الجماعة (على الأقل من الخارج ، ومن قبل الإطار الذي ندخلها فيه) .

بهذه الاعتبارات ، لا غرابة أن يتخذ ازدواج طبيعتنا تعبيراً وتعليلاً جديدين لدى دوركايم : الإنسان حيوان يذيه المجتمع ذوباناً جديداً ؛ وكل ما يتجاوز الحيوانية المحضة فيه آت إليه من المجتمع . فنذ أن يطمع الباحث في دراسة ما يجعل الإنسان إنساناً لا حيواناً ، فعلى السوسولوجيا ينبغي له الورود ، أو عنها يجب عليه الصلور . يقول :

« إليك ما في فكرة النفس من أمر موضوعي : إن التصورات التي خيوط حياتنا الداخلية متخذة من لحمها ، لمى على نوعين مختلفين لا يرتد أحدهما إلى الآخر . فمنها ما يرجع إلى العالم الخارجي والمادى ؛ ومنها ما يرجع إلى عالم مثالي نغزو له رجحاناً معنوياً على العالم الأول . إذن فنحن مجبولون ، على التحقيق ، من طينة كائنين متجهين وجهات متباينة وكأنها متعاكسة ، والواحد منهما مستعل على الآخر . هذا هو المغزى العميق لما تفاوت الشعوب في وضوح تصوره من تقابل (antithèse) يعارضون به بين الجسد والنفس ، بين الكائن الحسي والكائن الروحي الموجودين فينا » .

إننا إذا اقتصرنا على هذا النص ، فلربما بدا لنا أن دوركام يقول بقيام الازدواج بين الجسد والنفس ، بين المادة والروح ، بين معرفة الأجسام وقاعدة القلوب ، بين العلم والأخلاق . مع أن الواقع — وهذا ما ستطالعنا به نصوص أخرى — هو أن الازدواج حاصل بين الحساسية الحيوانية والعنصرية ، من جهة ، والفكرة ، من جهة أخرى ، مهما اتخذت من شكل . يقول :

« إن فينا لجزءاً من أنفسنا غير واقع تحت سلطة العامل العضوى المباشرة . ألا وهو ما يمثل المجتمع فينا . فالأفكار العامة التى ينقشها فى أفهامنا العلم والدين ، والعمليات العقلية التى تفرضها هذه الأفكار ، والعقائد والعواطف التى تقوم عليها حياتنا الأخلاقية ، وكل هذه الأشكال العليا للنشاط النفسى التى يوقظها وينميا فينا المجتمع ليست من حوائى الجسد ، على ما هو الشأن فى إحساساتنا وما نعرفه معرفة داخلية من أحوال أعضائنا (états coenesthésiques) ذلك لأن عالم التصورات الذى تدور فيه حياة المجتمع مضاف — كما بينا — إلى عماده المادى ، بدل أن يكون ناجماً عنه . »

ويقول :

« الإنسان مزدوج حسب القول الشائع . ففيه كائنان : كائن فردى أساسه فى الحملة العضوية ، ونطاق عمله ، بفعل هذا ، مخلود أصبى حد ؛ وكائن اجتماعى يمثل فينا أسمى ما تطالعنا به الملاحظة من حقيقة واقعة فى الميدان الفكرى والمعنوى ، أعنى المجتمع . ولازدواج طبيعتنا هذا نتيجة ، فى الميدان العملى ، هى أن ما هو مثالى معنوى لا يقبل الإرجاع إلى الباعث النفعى ؛ ونتيجة فى ميدان التفكير هى أن العقل غير قابل الإرجاع إلى التجربة الفردية . » ويقول :

« إذا كان الإنسان مزدوجاً كما يقال ، فذلك أنه ينضاف إلى الإنسان المادى ، الإنسان الاجتماعى . »

فضمن هذه الشرائط ، من البدبى غاية البدهة أن السيكونفيزيولوجيا التى لا يمارى العلم فى مشروعيتها ، ليست صاحبة الحق فى تناول مجموع المشاكل النفسية ، ولاهى على حال يؤهلها لحل هذه المشاكل . فإن نطاق ملاحظتها الفعلى ضيق جداً . وهو ينحصر فى حلود ما هو فردى فى الحياة الذهنية ، أى يقتصر ، فى مجمل الأمر ، على الإحساسات — داخلها

وخارجيها - وعلى ما تتيحه من ارتكاسات مباشرة. فإنه ، منذ أن يتدخل التصور - ولطالما هو متدخل إن قليلا أو كثيراً ، ولا سيما عند الراشد - فإن الحياة الذهنية تكف عن تبعيتها لشرائطها البيولوجية ، وتصبح منطوقة بالأسباب الاجتماعية . وحينئذ يترتب بالضرورة على علم النفس ، إذا شاء ألا يقف به ركب التقدم ، أن يستنجد بعلم الاجتماع لا بعلم الوظائف. إن السيكوفيزيولوجيا ليست كل علم النفس ، بل هي من شدة بعدها عن بلوغ هذه المرتبة بحيث يجب عليها أن تتخلى عن نطاقها ، على الفور تقريباً ، إلى علم سيكوسوسيلوجي يستحق ، هو بالمقابل ، أن يشكل علم النفس بتمامه نظراً لمدى اختصاصه الواسع . يقول دور كايم : « مهما تقدمت السيكوفيزيولوجيا ، فلن تستطيع أن تمثل أبداً إلا جزءاً من السيكولوجيا ، لأن القسم الأعظم من الحوادث النفسية غير مشتق من علل عضوية . » ولكن « يجب ألا نستنتج من وجود منطقة واسعة في الشعور غير قابلة للتعليل عن طريق السيكوفيزيولوجيا ، أن هذه المنطقة تشكلت من نفسها ، فأصبحت بذلك مستعصية على التحرى العلمى . إنما هي راجعة إلى علم إيجابي آخر يمكن أن يدعى بالسوسيو سيكولوجيا . والواقع أن الحوادث اللاتي هن مادته ، من طبيعة مختلطة : فهن متصفات بالرئيسى عينه من أوصاف الحوادث النفسية ، ولكنهن ناشئات عن علل اجتماعية . »

بعد هذا لا يدهشنا أن نرى دور كايم يكيل الثناء ، من هذه الوجهة بالضبط ، لكتاب ريبو : « منطق العواطف »* . يقول عنه : إنه « أحد علماء النفس الذين شعروا أشد شعور بالنور الذى تشعه على علم النفس دراسة الحوادث الاجتماعية » . وقد برهن على هذا كرة جديدة ، إذ عرف كيف يرى فى المشكلة التى يطرحها منطق العواطف « مشكلة سوسيلوجية محضة » . « فإذا صح بداهة أن المنطق العاطفى يمتنع وجوده فى حالة عدم استعداد الوجدان الفردى له ، وإذا استمع هذا اقتراض سلاسل من الأفاعيل تدخل دراستها فى اختصاص عالم النفس ، فليس دون ذلك فى الصحة من ناحية ثانية ، أن الأحوال الذهنية التى هى مادة تلك العمليات جماعية فى كنهها . ويكفيك للاستنبات من هذا ، أن تنظر من أين يستقى السيد

* Ribot : La Logique des Sentiments.

ريبو الحوادث التي يتناولها بالتحليل . فهو يكف هنا عن الاستعانة بعلم أمراض الذهن ، ويستمد من كتب تايلور (Tylor) وفرزر (Frazer) وبوشه لوكليرك (Boucher-Leclercq) أى من دراسات أخص ما يميزها أنها سوسولوجية محضة . يقول دوركايم : « فهو على هذا النحو ، قد برهن — فى قوة الاستدلال المرتبطة بكل ما يصنع — على أن الأشكال المعقدة لحياة الفرد السيكولوجية غير قابلة للتعليل إذا أخرجت عن شرائطها الاجتماعية ، أى أن علم النفس ، متى وصل إلى طور من أطوار نموه ، أصبح غير منفصل عن علم الاجتماع . وتلك من جلائل الخدم التي أداها فى كتابه الجديد . »

بيد أن دوركايم لا يكتفى بأن يلاحظ مع ريبو أنه لا سبيل إلى إنضاج علم النفس ما لم تؤخذ المسلمات الاجتماعية بعين الاعتبار ، ولا يكتفى بأن يلاحظ مع إيلوود أن الحياة الذهنية هى شكل من أشكال سلسلة حيوية من الأفاعيل لا تتم حياة الفرد فحسب بل حياة الرهط وحياة العرق ولا يكتفى بأن يؤكد زعم المؤلف أن « الأمر قد آل بعلم النفس الفردى أن يتعلق جزئياً بعلم الاجتماع تعلق هذا بعلم النفس . فالحياة الذهنية والحياة الاجتماعية غير منفصلتين ، كما هو الأمر فى السيكمولوجيا » بل إن من رأى دور كايم أنه يجب بالضرورة لقيام علم النفس ، حتى يحيط بمجملته المشاكل ، أن يصبح مضاعفاً ، فتكون هنالك سيكوفيزيولوجيا ، وسوسيبولوجيا ولكن هذه الأخيرة ليست فحسب غير قابلة للانفصال عن علم الاجتماع . فعدم استقلال العلمين ليس متبادلاً . أى أن علم النفس الاجتماعى منوط بعلم الاجتماع ومتوقف عليه . فلا يحىء الأول قبل محىء الثانى . ولئن جاز أن يرأب نتائج ، فليس فى استطاعته أن يساهم فيه . وحاصل هذا أن دوركايم يخرج بمثل ما خرج به كونت من أن علم الاجتماع مرحلة ضرورية بين علم النفس الفيزيولوجى وعلم النفس الفردى .

الباب الثالث

وجهة نظر تارد

إن موقف تارد من مشكلة الإنسان ضمن المجتمع مختلف كل الاختلاف عن موقف دوركايم . فقد رأينا علم الاجتماع ، عند دوركايم ، يعلن استقلاله وينفصل ويتميز من علم النفس ، ثم ينتهى بأن يطغى على هذا العلم ويتصرف فى أمره . أما تارد فقد أثنانا على العكس - كما يقول برجسن - « بعلم اجتماع سيكولوجى خالص » أو « بعلم نفس فى مكنته أن يتفقت عن علم اجتماع » . فبينما دوركايم يقطع الصلة قطعاً بين النفسانى والاجتماعى ، يلمس تارد بينهما اتصالاً حياً .

يبدل دوركايم كل قوته الجدلية ليستنبط كل ما فى المجتمع وكل ما فى مختلف مظاهر النشاط الجماعى من حقيقة واقعة ومن أمور مجسدة . وكذلك ليعين مبلغ ما لهن خارج الأفراد وبلاستقلال عنهم من وجود فعلى ناجع ، وكيف أنهم يشكلن فى واقع الأمر حقائق ، على حين لا يكون الأفراد ، فيما لو أخذوا على حدة هم وفاعلياتهم الجائزة ، إلا ضرباً من التجريد .

أما تارد فيؤكد تلقاء هذا فى شىء من الحماس الطروب أولية الفرد : « ... احذف الفرد ، تحذف المجتمع . . . وليس فى المجتمع ، ليس فيه مطلقاً من شىء لا يوجد على حال تجزئة وتكرار مستمر لدى أحياء الأفراد ، أو قل ، ليس فيه من شىء لم يوجد لدى المواقى الذين استمد منهم هؤلاء الأفراد حياتهم » .

وكذلك ترى أنه بالنسبة إلى تارد لا حقيقة إلا للفرد وإلا للمشاعر الفردية وإلا لأنحاء التفكير والشعور والعمل الفردية . وما المجتمع ولا المحيط الاجتماعى ولا المظاهر الجماعية من أى نوع كانت إلا تجريدات ييسر لنا

استعمالها ويحولنا على الأخذ به بصرفنا العقل الحسير . على أننا إذ نتناول تلك التجريدات يجب ألا نتجاهل أنها تجريدات وألا ننسى أن نظراً أنقرب من نظرنا يستطيع أن يبدد سديمها الغائم ، وأن يكشف في جوفها عن واحد واحد من الأفراد الذين يقومون على تأليفها وبعثها ويختصون بامتلاك الوجود المحسد . وخلاف هذا التذكير يدخلنا في باب التجريدات والبحث عن الماهيات . فإن التصورات الجماعية التي اشتهرت عن دوركايم ، تلك التصورات التي تحوم فوق المشاعر الفردية ، والتي من شأنها أن تخص الناس أجمعين وليست بملك أحد ، إن تلك التصورات لسواء في القيمة وأفكار أفلاطون دون نقص ولا زيادة . فكما أنه لا يعقل أن تعزو إلى فكرة الخير وجوداً واقعياً موضوعياً ، فكذلك لا يسعك أن تصدق بأن لفكرة « المؤيد » وجوداً مستقلاً عن المشاعر الفردية .

يرى تارد أن الحياة الاجتماعية مؤلفة من اختراعات (inventions) تؤمن لها التجدد والرقى ، ومن تقليدات (imitations) تضمن لها الاستمرار والاستقرار .

فالاختراع هو « المؤلفات الاجتماعية الأولى » . ولكن الاختراع في ذاته شيء فردي . فإنه يفترض ، في الواقع ، أن الفرد يسمو ، ولو مؤقتاً ، عن الآفاق الجماعية ويستشف ما وراءها ، فيتجاوز مستوى الأفكار التي تلقاها سواد معاصريه . يقول تارد : « لأجل أن يجدد الفرد ، ولأجل أن يكشف ، ولأجل أن يصحو لحظة من حلمه في الأسرة والجماعة ، لا بد له من النجاء مؤقتاً من مجتمعه . فهو حين يتحلى بهذه الجرأة النادرة امرؤ فوق المجتمع (Supra-social) أكثر مما هو امرؤ اجتماعي . » هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، فإن الخيال المبدع هو مزية شخصية و « نواميس الاختراع » إنما هي بالذات نواميس تتعلق بالمنطق الفردي . ولئن كان الاختراع اجتماعياً ، فإنما ذلك قبل كل شيء نسبة لظروف ظهوره ، وهذا في جميع الأحوال . لأن كل اختراع إنما يأتي في ساعته ، وكل مخترع يلجأ بالضرورة إلى محيطه ليستعير منه مادة اختراعه الخلام . على أنه قد يكون أيضاً اجتماعياً بنتائجه ، أي أنه لينتهي إلى أن يكون اجتماعياً بالضرورة على نحو من الأنحاء ، فيما إذا نشأ عنه محاكاة أو تقليد . فالاختراع « الذي

يبقى مخزوناً في رأس صاحبه لا يربأ به من الوجهة الاجتماعية « على العكس من » الاختراع الذى كتب له أن يحتذى « . فأنت ترى أن الاختراع في نظر تارد ظاهرة فردية مستقلة لأن يكون لها من الوجهة الاجتماعية نتائج ليست في الحسبان .

وأما التقليد ، وناهيك بأهميته عند تارد ، فهو الحادث الاجتماعى الأول . ولكنه أيضاً من حيث النشأة حادث فردى . فالتقليد تقليد للنفس في الذاكرة والعادة ، ما دامت القدوة (modèle) قد حملتها إلينا ذواتنا . فإذا ما حمل هذه القدوة إلينا غيرنا ، أصبح التقليد اجتماعياً . وإن الانتقال من تقليد الذات إلى تقليد الغير بأشكاله وصوره التى يفرضها علينا تنوع ضروب القدوة في الحياة الاجتماعية ؛ إن هذا الانتقال لشاهد أثره في النوم المغناطيسى (hypnotisme) الذى يفرق المحرّب عن المحرّب فيه ، والملقّن عن الملقّن ، والأصل المحتذى عن الصورة المحتذاة (ولا ننس أن النوم المغناطيسى كان في قمة مجده زمن بداية تارد) يقول : « النوم المغناطيسى هو نقطة الصلة التجريبية بين علم النفس وعلم الاجتماع ؛ فهو يمثل لنا الحياة النفسية في أبسط ما يمكن أن تتصور ، على هيئة صلة اجتماعية أولية » . فأنت ترى أن التقليد في نظر تارد حادثة فردية مدعوة ، بتفتح أكمامها وبتعدد نتائجها ، إلى إيجاد الحياة الاجتماعية بأكملها .

في هذه الشرائط ، قد يكون لابد لتارد من أن يميز نوعين من السيكلوجيا ، فمن جهة علم النفس الفردى الذى هو « دراسة « الأنا » معزولاً ومتأثراً بأشياء مختلفة عن أمثاله » . ومن جهة أخرى ، السيكلوجيا بين الدماغية (intercébrale) أو ما بين السيكلوجيا (interpsychologie) التى هى « دراسة ظواهر الأنا متأثراً بأنا آخر » . غير أنه بما أن الفرد هو الحقيقة الوحيدة ، وبما أن الاختراع والتقليد اللذين هما أصل الحياة الاجتماعية يستمدان من ينبوع المشاعر الفردية ، فإن « ما بين السيكلوجيا » لا يمكن إلا أن تكون استطلاعة للسيكلوجيا الفردية وتنمية لها . يقول : « على ذكر هذين الضربين من السيكلوجيا (يعنى سيكلوجيا الشعوب وسيكلوجيا الأفراد) أحرص على أن أعلن أنهما لا يشكلان إلا علم نفس واحداً هو الضرب الأخير منهما ؛ لأن السيكلوجيا الجماعية (سواء فيما يحس الجماهير أو النقابات أو الجماعات

أو الأهم) إذا طمعت أن تكون شيئاً آخر غير استطالة للسيكولوجيا الفردية أو انعكاس متعدد لها ، فليست غير وهم أونولوجى .

فأنت ترى على هذا أن تاردكلوركايم يعتبر أن الحوادث الاجتماعية حوادث ذهنية . ولكن علم الاجتماع ، فى رأى دوركايم ، لا ينافى من أجل هذا بعلم النفس . بل الأمر على العكس ؛ ذلك لأن الحوادث الاجتماعية ، على الرغم من أنها ذهنية ، لا تفتقر فى وجودها إلى المشاعر الفردية ، وإذا أردنا أن نقيم علماً ، فيجب أن ننسى مع كونها ذهنية ، أننا نحيا هذه الحوادث وأنها نشعر أنها داخلية بالنسبة إلينا . ثم يجب أن نحترز ، بعد ذلك ، من المعاناة الداخلية التى هى خداع باطل فى علم الاجتماع ، كما فى علم النفس ، فتعالج الحوادث الاجتماعية معالجة الأشياء ونطبق عليها الطريقة الموضوعية فحسب . إن علوم الطبيعة يمكن وينبغى لها أن تختلف من حيث الموضوع ، ولكنه لا ينبغى لها ولا تستطيع أن تختلف من حيث المنهج . وليس هناك إلا منهج واحد يطبق على التجربة فى مجملها لأجل أن تصبح علمية . أما تارد، فعلى العكس من هذا . إنه لا يكتفى بإرجاع علم الاجتماع إلى علم النفس ، بل إنه يلج على ميزة تتوفر لنا فى علم النفس وعلم الاجتماع ، وهى معرفتنا معرفة صميمة الجزء والكل : فنحن نعرف بهذين العلمين المشاعر الفردية فى تفصيلها ومجملها . إذن، من جهة ، لعلم الاجتماع موضوع خاص يمتاز به (من حيث النحو الذى يصل به إلى معرفتنا) عن المواضيع العائدة لعلوم الطبيعة الأخرى كالفيزياء ، والكيمياء ، وعلم الحياة . ومن جهة أخرى ، حينما يستطاع الحصول على ميزة من هذا النوع ، من غير المعقول أن نستغنى عن هذه الميزة ، وأن نرهق أنفسنا — عن طوع — بمعاودة معرفة هذه الحوادث من الخارج . فعلم الاجتماع كما أنه يختلف عن بقية علوم الطبيعة بغرضه ، نظراً لطبيعة هذا الغرض ، فكذلك هو مختلف بطريقته . يقول : « حينما يدور الأمر على ملاحظة الظواهر بين النفسية ، أى الاجتماعية فإن العيان الداخلى طريقة فى الملاحظة ذاتية وموضوعية فى وقت معا . حتى أنه هنا هو الطريقة الوحيدة التى تدرك غرضها إدراكاً أكيداً . فإن ذلك الموضوع ، فى الحقل الاجتماعى ، هو دائماً شيء ذهنى يدور فى وعينا وفى وعى أمثالنا . وهيات أن نجد مكاناً أفضل لدراسته من مرآته التى هى فى

قرارة أنفسنا ! إذن فالطريقة التي يوحى بها تارد - ونعيد القول هنا كرة أخرى - ترجع الحادثة الاجتماعية إلى الحادثة النفسية وتؤول بعلم الاجتماع إلى علم النفس . فكأننا ، على هذا النحو ، تلقاء جملة من النظرات غاية في تصميم الاتجاه واتضاحه . إنما الأشخاص ، وحدهم ، هم الحقيقيون . والمجتمع إن هو إلا تجريد . وليس فيه شيء زائد على الأفراد الذين يتركب منهم . ولا شيء في الحادث الاجتماعي غير التصورات ، والعواطف ، والميول اللاتي يقمهن في المشاعر الخاصة . وكل ما هو اجتماعي فرده ، في آخر التحليل إلى عناصر من نسق فردى ، وإذن ، فالنسق التولدى (ordre génétique) يبدو بديهياً : فهناك قبل كل شيء أفراد ومظاهر فردية ، ثم رهوط ومظاهر جماعية ؛ وإنما بولد المجتمع والمظاهر الاجتماعية من تحاك الأفراد . وحرى على مثل هذا ، الفردى يعلل الاجتماعى ؛ ومن واجب علم الاجتماع التعلق بعلم النفس والاقتصار على أن يكون استطلاعة له .

لكن هذا يطرح مشكلة رئيسية بالنسبة إلينا . فإذا كان قد جرى الارتقاء التاريخي من الفردى إلى الجماعى ، فهل يجب أن يجرى البحث في الاتجاه عينه ؟ هل ينبغي لنسق المعرفة أن يحتذى نسق الولادة ؟ هل يجب أن نبتدىء بدراسة الفرد قبل دراسة المجتمع ؟ أى العلمين يجب أن نقدم : السيكولوجيا الفردية أو ما بين السيكولوجيا ؟ سرى من متابعة دراستنا أن مذهب تارد يدعونا شيئاً فشيئاً إلى أن نرجع القهقري إن صح التعبير ، لدى قيامنا بالبحث وأن نرتد على أعقابنا من الجماعى إلى الفردى ، وأنه بذلك يدفعنا عملياً إلى الاتفاق في هذه النقطة مع نظرات كونت ودور كايم .

فقبل كل شيء ، الحادثة الاجتماعية ولو كان شرطها وجود الأفراد ، فإن هذا لا يمنع أن يكون لها أهمية واسعة ومجال كوفى شامل . ونحن نعلم أن تارد تصور وهو يعضى من سيكولوجيته فلسفة ميتافيزيوية كاملة ؛ ففي مذهبه المونادى الجديد* (حيث الذرات التي تشكل كل الواقع كائنة على صورة الأفراد) نرى المونادات ، تبعا لهذا سالكة فيما بينها مسلك الأذهان . فكل شيء في العالم متولد عن احتكاكاتهما وتفاعلاتهما (من الجماعات الحيوانية ، إلى الجمل العضوية ، إلى الحشود الذرية ، إلى المنظومتين الشمسية

والنجمية) . ونحن لا نستطيع فهم هذه الاحتكاكات وهذه التفاعلات إلا بمقارنة نتائجهم بالمجتمعات البشرية ومقارنتهن من ذاتهن بالاحتكاكات الحاصلة بين الناس وبالأفعال المتبادلة التي يمارسها بعضهم على بعض . والواقع أن تلك الاحتكاكات والأفعال المتبادلة من علل المجتمعات . إذن ، ففي آخر الأمر « كل شيء هو جماعة » و « كل ظاهرة هي حادثة اجتماعية » وبدلاً من أن نفكر في تشييد علم الإنسانية وفق مخطط علوم الطبيعة ، لا يسعنا أن نتنظر معرفة الطبيعة إلا من معرفة الإنسان .

وإذن فالذي يستطيع إفهامنا مجموع الأشياء في صميمهن إنما هو الحادثة الاجتماعية . وعلى هذه الصورة لا تكون السوسولوجيا غير مستغنى عنها في فهم الكون فحسب ، بل هي لا مناص منها أيضاً في فهم الفرد والظواهر النفسية التي تتظم فيه . فالسوسولوجيا ، في نظر تارد كما كان الأمر في نظر كونت ، « كأنها مجهر النفس الشمسي ؛ ففيها تظهر الحوادث الفيزيولوجية معلة ومضخمة تضخياً هائلاً . »

ومهما كان هنالك من صلة بين الفرد والاجتماعي ، ومهما كانت هنالك من قرابة وثيقة بين الحوادث الذهنية (سواء أكانت من طبيعة فردية أم من طبيعة اجتماعية) ، فلا يحول ذلك دون التمييز في جوف علم النفس — كما رأينا — بين السيكولوجيا الفردية والسيكولوجيا الجماعية اللذين هما فيما بينهما كالفصل للجنس ، أو كفصلي جنس واحد . على أن تارد ، في هذه النقطة ، غير متفق دائماً مع نفسه ، وكأنه يجزم في الأمور بحسب ما يتفق للظروف أن تأتي به . فالسوسولوجيا تسترجع ، كذلك شيئاً من استقلالها . نعم إنها لا تستطيع أن تقطع الصلات التي تربط الجماعي بالفردى ، ولكنه ليس في وسعها مع هذا أن تقول إلى السيكولوجيا الفردية . إن عليها أن تكون نفسانية ولكن صلتها يجب أن تكون بعلم النفس الاجتماعي لا بعلم النفس الفردى .

يقول تارد : « إذن فلنسأل عن سر علم الاجتماع ، علم النفس ، مثلاً فعل أوجست كونت ، ومثلاً فعل ستوارت ميل (St. Mill) ومثلاً فعل هربرت سبنسر (H. Spencer) ولكن المقصود بعلم النفس هو هذه السيكولوجيا الجماعية ، هذه السيكولوجيا المكثفة ، ميكولوجيا الأموات التي تدعى بالتاريخ ولتضمف إلى ذلك المنطق » (المنطق عند تارد ينقسم ، مثل السيكولوجيا ،

إلى منطق فردى ومنطق اجتماعى) .

إن التمييز فى علم النفس بين ميدانين من التحريات (هما السيكلوجيا الفردية والسيكلوجيا الجماعية) هو تمييز لا يستغنى عنه ، لأن العواطف ، والأفكار ، والأفعال لا يجرى انتظامها فيها على نمط واحد . فإن شعورنا الفردى يستطيع أن ينتظم بنفسه على نحو ما . ولكن هناك نحواً آخر من الانتظام لا يحصل لشعورنا إلا حين نحيا ضمن مجتمع مع كائنات مشابهة لنا ونعد بالنسبة إليها قدوات ونسخا (modèles et copies) فى نفس الوقت . فإلى جانب الوظائف النفسية والمقولات الفردية الخالصة ، هناك وظائف ذهنية ومقولات اجتماعية مستقلة عن الأولى .

إذا أخذنا الفرد على حدة ، وجدنا أن المظاهر المنعزلة الصادرة عن الحجيرات الدماغية ، ينجم عنها حين تتألف وتتركب حادثان اثنتان هما ، فى رأى تارد ، قطبا الحياة الذهنية : التصديق (croyance) والشوق (désir) وبعبارة أخرى إن العناصر الحسية الحركية التى يرجع السبب فى ظهورها على مسرح الشعور إلى أسباب فيزيولوجية محضة تنتظم فيما بينها انتظاماً منطقياً ، فيصدر عنها آخر الأمر ملكتان فرديتان هما : الإرادة (Volonté) والحكم (jugement) . وكذلك حينما يجتمع الأفراد ، فإن مظاهرهم النفسانية المنعزلة من إحساسات وانبعاثات وأحكام وإرادات تجتمع وتتسق منطقياً فينجم عنها الدين والحكومة (الأهليتان فى الأسرة البدائية ، والقوميتان بعد نشأة المدينة cités) فنسبة الدين والحكومة للفكر الاجتماعى كنسبة الحكم والإرادة للفكر الفردى . إنهما الملكتان الكبريان فى النفس الاجتماعية ، وقد تشكلتا بنفس المبدأ والطريقة التى تشكلت على نحوهما الملكتان الفرديتان المطابقتان . فكما أن الأولين مظهر مزدوج لذات اجتماعية واحدة ، فكذلك الأخريان مظهر مزدوج لأننا فردى واحد .

وما هو صحيح فى حق الملكات يصح فى حق المقولات . فكما أن الملكات الفردية تطابقها ملكات اجتماعية ، فكذلك نجد إلى جانب المقولات التى تهيم على تنظيم المعرفة والفعل الفردين مقولات تسود المعرفة والفعل الجماعين فللفكر الاجتماعى إذن ملكاته ومقولاته ، كما أن للفكر الفردى ملكاته ومقولاته . ومن الممكن أن نقيم بينهما توازياً تاماً نبين آثاره فى الجدول الآتى :

الفكر الاجتماعي	الفكر الفردي	
دين سياسة	حكم إرادته	الوظائف
ألوهية لغة	مادة - قوة مكان - زمان	المقولات المنطقية
خير - شر .	لذة - ألم	المقولات الغائية أو أنصاف المقولات

إن المقولات المنطقية للفكر الاجتماعي من المدلولات الغريبة التي جاء بها تارد . فخلق بنا أن نقف عند التعليلات والتفسير التي أوردها في هذا الشأن .

يحصّر تارد مقولات الفكر الاجتماعي المنطقية في اثنتين وهما : اللغة والألوهية .

فاللغة مقولة لأنها « ترتيب منطقي سابق الوجود لتلقاه الإنسان الاجتماعي كما تلقى الإنسان الفردي المكان والزمان » .

فهى إذن مقولة ، وعلاوة على ذلك ؛ مقولة اجتماعية آتية من المجتمع ؛ مقولة « المكان الاجتماعي للأفكار » . إنها تفصح عن النحو الذي يحسبه يدرك مجتمعنا الهاقع ويمزى هذا الواقع . إن الإنسان إذا ترك لنفسه ربما أنضج شيئاً من الأفكار ؛ ولكن بما أن هذه الأفكار فردية ، فهناك احتمال كبير فى ألا تأتلف ومنظومة المفاهيم التي تفرضها اللغة بصورة تحككية ، فيفرض عليها فى المهد بفعل المفاهيم الجماعية التي يأتى بها اكتساب اللغة . يقول تارد : « كل كلمة تفصح عن مدلول . إنها تعرب عن تقطيع للواقع اعتباطى يفرضه المجتمع . وهذا التقطيع ربما لم يستطع أن يرد من نفسه على فكر الطفل . على أن الطفل قد يدرك لو ترك لنفسه مدلولات كثيرة ؛ وإنما يحول دون تولدها هجوم الأفكار الاجتماعية الكامنة فى حيز الجواز أعنى الكلمات » .

حتى أننا لو زدنا فى إنعام النظر فى القضية ، لنبين لنا أن الطفل ولا شك قادر على تصور الأفكار العامة لأن فى وسعه تلقف هذه الأفكار

العامة التي تحملها إليه اللغة ، وفي وسعه استعمالها . ولكن هذا لا يتج عنه أن الطفل لو ترك لنفسه لاستطاع أن ينضج بجهده وحده أفكاراً مماثلة . ففي الواقع أنه لا يفعل ذلك لأن وجود اللغة يكفيه مؤونة هذا ويحرره من وسائل فعله . غير أن ذلك ليس غاية ما في الأمر ، بل إن الطفل لا يطبق إنضاجاً من هذا النوع ، لأنه لا يمكن وجود فكرة عامة دون تجربة جماعية ودون لغة .

إن التعميم لا يكون بدون تجربة تُنقل وتنتشر في رهط ما بمجموعه . يقول تارد : « إذا شئنا أن نعلل تعميماً ما ، فلا بد لنا من الالتفات إلى أمر ذيوع الاعتقادات الاجتماعي . وإني لأعجب لزعم من يحسب أنه يستطيع أن يحاول ذلك التعليل مستنداً إلى علم النفس فقط دون اللجوء إلى الظواهر الاجتماعية » .

إنه ليس من تعميم دون لغة . فليس في طاقة تفكيرنا أن يتصرف بالأجناس العليا ، ما لم تكن تحت يده الكلمات المطابقة لهذه الأجناس . والمفردات وحدها هي التي تحمل إلينا مدلولات تلك الأجناس . فالطفل في حالة اقتضاره الأولى على الذاكرة الحسية ، لا يملك أفكاراً عامة . ذلك بأن ذكرى جلوسنا الحسية (مع استعانتها « بالاشارات الصور » على تقريب الأشياء التي تدخل في نطاق تجربتنا ، واستعانتها على معارضة هذه الأشياء بعضها ببعض) إذا أتاحت لنا تصنيف تلك الأشياء تصنيفاً غامضاً ، فإنها لا تستطيع أن توزعها على الأجناس الحقيقية .

إذن في الواقع ، يُكتسب التفكير مع اللغة ، على مقدار ما تأتي التجربة الجماعية ، عن طريق اللغة ، فتشحن تجربتنا وتزودها بما لها من عمومية شاملة . ومتى كانت اللغة اجتماعية لزم أن يكون التفكير ، الذي هي شرطه ، اجتماعياً أيضاً . يقول تارد : « إذا أصبح الفكر لفظياً على هذا النحو ، وأصبح — تبعاً لهذا — اجتماعياً باعتياده على التفكير تفكيراً يصلح للأفهام الأخرى ويتوجه إليهم مثلاً من متجهات إلى ما سواهم أيضاً ، فمن الواضح أن الحكم الشامل لا يستطيع الاقتصار على الإعراب عن تجارب أو تحاليل شخصية ولا على ما أوجت به هذه التجارب أو التحاليل من تنبؤات شخصية ، بل لا بد أن يكون في جوهره محتوياً على فكرة تجارب الآخرين وتحاليلهم وتنبؤاتهم سواء كانت هذه الفكرة مسترة أم ظاهرة » .

في الحقيقة ، أن مثل هذه الملاحظات يقودنا إلى مدى بعيد ؛ ولربما كان هذا المدى أبعد مما كان تارد يتصوره ويريد . فقد يجوز أن تدفعه « ذريته » الميتافيزيائية ونزعتة الفردية إلى التصريح في نفس الوقت أو في مواضع متفرقة بأن اللغة وأن الكلمات غير موجودة من دون الأفراد الذين يتكلمونها ويستعملونها ، وأنها إذا نظر إليها مستقلة عن الأفراد الذين استعملوها أو يستعملونها أو سوف يستعملونها فلن تكون إلا تجريدات . ولكننا مضطرون أن نستخرج من هذه النصوص معناها الذي تشتمل عليه .

إن اللغة شيء اجتماعي . وإذن فليست هي من فعل الفرد ، بل من فعل الأفراد منظوراً إليهم في الرهط . وتبعاً لهذا ، من المستحيل على وجه التحقيق أن توجد أو تتصور ، بدون الرهط ، منظومة ما من منظومات المفاهيم . وليس في وسع فرد ما ، وحده ومن ذاته ، أن يصنع لنفسه لغة ولا مجموعة منسجمة من المدلولات . فاللغة والأفكار العامة مستقلة عن الفرد متخذاً في نفسه . لقد كانت موجودة قبله ، وهي موجودة حوله ، وستوجد بعده . ولكن الشيء الذي كان موجوداً قبلنا ، وهو موجود من حولنا ، وسيوجد بعدنا هو — بنوع ما — خارج عنا . والذي تعرف له الخارجية في حق كل فرد على التوالي فهو ، في آخر الأمر ، خارجي في حق الجميع . وما دام مرد الأفكار العامة إلى اللغة ومرد اللغة إلى المجتمع ، وجب أن يكون في اللغة وفي الأفكار العامة « موضوعية » من نسق ما .

يقول لنا تارد : « إن اللغة مقولة اجتماعية ، كما أن المكان مقولة فردية . فإذا صح أن اللغة مقولة ، وجب لها ، كما للمكان ، أن يكون فيها شيء موضوعي . إن كل مقولة حقيقية تلبو وكأنها الشرط الضروري للممارسة التفكير ، فهي خارجة عن تحكم الشاعر الفردية ومفروضة عليهن ، مهما كان الشيء الذي تناوله فاعليتهن . وواضح أن كل ما هو قانون للتفكير لا يجوز إلا أن يثبت أيضاً كقانون للأشياء ؛ وإلا لعجز التفكير عن إصابة غرضه الذي هو إدراك الواقع . وإذا كانت تجربتنا موضوعية حقاً ، وجب أن تكون شرائطها الضرورية موضوعية أيضاً في حدود النسب ذاتها .

غير أن هذا الاستدلال الذي أتينا عليه فاسد الأساس في الواقع . فإنه يفرض أن تارد كان في موقف يجعل من حقه أن يقول إن اللغة مقولة .

وواقع الحال أن زعماً كهذا لا معنى له . وهو مثال من الأمثلة على ذلك التهاون في التعبير وفي التفكير لدى تارد ، وهو من الأمور التي لم يكن تارد ليعرف كيف يتقيها أبداً . والحق مع دوركايم حين يقول إن المقولة « مدلول » (notion) يستولى على حياتنا العقلية كافة . واللغة ليست بمدلول ، فلا يجوز أن تكون مقولة . ولا يمكن أن يخرج شيء سايمن من زعم قاسد الأساس متناقض الحدود .

إلا أن تارد ، وقد أراد أن يبرر مماثلته تلك ، انساق (وربما دون أن يكون على علم بما فعل) إلى بيان مؤداها ومداها . ففي رأيه ، وقد مر بنا فيما تقدم ، أننا لا نستطيع إدراك الأجناس ، ولا سيما الأجناس العليا إلا إذا كانت المفردات المطابقة لها في قبضتنا . ولكن ترى ما عسى أن تكون هذه الأجناس العليا غير مدلولات الزمان ، والمكان ، والجنس ، والعدد ، والعلة ، والجوهر ، والشخصية اللائي نطوى تحتهن مجموع تجربتنا ، ونعني بذلك المقولات ؟ إن تارد إذ يزعم أن اللغة مقولة - الأمر الذي هو خلو من كل معنى - يدعونا عرضاً إلى التسليم بأن المقولات ، وقد ولدتها اللغة ، هي اجتماعية مثلها . وهذا رأى قد يكون غريباً ، كما سبق لنا أن لاحظناه على دوركايم ، ولكنه - على الأقل في تعبيره - لا يصطدم بالصعوبة الأساسية الأولى .

لنأت الآن إلى المقولة الاجتماعية الثانية عند تارد أى إلى الألوهية ، وهي تطابق مقولة المادة في المقولات الفردية كما أن اللغة تطابق مقولة المكان .

إن في كل فرد من الأفراد طاقة منعزلة ، وطموحاً إلى المعرفة والعمل . ففي مختلف الجماعات البشرية تتحد هذه الطاقات والميول في حزم جماعية ، وتنتج نحو بؤرتين أولاهما : الاعتقاد (أو التصديق) والأخرى الرغبة (أو الشوق) . فإذا ازدوجا نشأ من ازدواجهما كائن واحد . فهذا الكائن الأحد « خيالي » ، ولكنه « ضروري » وهو « النيبوع » الذي يفرض أن كل التعاليم والأوامر قد انبجست منه . فهو « شيء مخلوق توجه بالضرورة الفكرة والإرادة الجماعيتان » . فيكون على حسب الرهوط التي ننظر إليها وإلها إما خاصاً بالأسرة وإما بالعشيرة وإما بالمدينة .

فلننظر إلى المادة . إن المادة هي تجل موضوعي ، للإجماع المطبق في

الانطباعات الحسية* . وإنما يحس الأنا بذاته أمام هذه المادة التي يرأها من نفسه . كذلك فالإله هو تجل موضوعي للإجماع المطبق في الإرادات والأحكام الجماعية . والمجتمع إنما يشعر بذاته بفضل هذه الألوهية التي ابتداءً بإبراز نفسه إلى الخارج متلبساً بلبوسها . يقول تارد : « إن فكرة الإله ، إذا نجوت من الخطأ ، تلعب في أول تشكل للمجتمع الدور الذي تلعبه المادة في أول تشكل للأنا . إن هذا الشيء الذي تدعو إلى إثباته جميع إحساسات الأنا ؛ إن هذه الحقيقة الخارجية التي يحكم عليها الناس جميعاً (اللهم إلا نقرأ من الفلاسفة) وهم مسوقون بواقعية ساذجة لا تدفع ، بأنها جوهر وقوة في وقت معا ، بأنها جسد ونفس ، ليست على التأكيد إلا نتيجة عمل الإبراز الموضوعي الذي هو سبب لها والذي يقوم على تضافر طاقات حجيرات الدماغ منظوراً إليها من وجهيها المنبه والمنبعث » .

هنا أيضاً لقد خان التعبير فكرة تارد . إن فكرة الإله هي مدلول ، ولكنها — كما يقول تارد نفسه — مطابقة لوجود كائن . وهذا أمر لا يصح في حق المقولات ، فإذا كانت المقولات مدلولات ، فهي لا تطابق وجود كواثن إذن فالله ليس بمقولة .

ولكن لنترك هذه المباحكة جانباً ، ونفرض إلى غور الأشياء . فلنقل « الإلهي » أو « المقدس » بدلا عن قولنا « الإله » . هناك مدلول للإلهي والمقدس يحوز ألا يكون مقولة ، ولكنه على الأقل مدلول مشابه له . لأنه لا يضاف إلى كائن فرد بل يطلق على جزء كبير من تجربتنا مهما تفاوت هذا الجزء . ففي رأى تارد ، ليس أصل هذا المدلول اجتماعيا فحسب ، بل إن المجتمع يدخل فيه كل ما يسمه ويهمه شأنه . وبما أن كل ما هو إلهي يتصل بالمجتمع ، فالمجتمع (الذي هو إله في آخر الأمر من حيث انطواؤه على كل ما هو اجتماعي) يعتبر روح الديانة وينبع كل فكرة وكل فاعلية دينية . بيد أنه إذا كان المجتمع والديانة مختلفين على هذا النحو ، من حيث أصلهما ، فما أن المفاهيم تولد من اللغة واللغة من المجتمع ، جاز أن يقترب تارد من دوركايم فيقرر أن المقولات ، والعلم مع المقولات ، آتية إلينا من الدين . ولئن لم يصرح بهذا ، فذلك بأنه لم يكن امراً يصطنع المنطق

* La matière est l'objectivation du consensus des impressions sensorielles.

السليم الذى لا يتزحزح ، ولا معنى بأن يمضى بأفكاره إلى غاياتها .
 لقد اقتصر تارد على المقابلة من حيث المبدأ بين ما سماه المقولات
 الفردية والمقولات الاجتماعية . ولم يعز للمقولات الفردية أصلاً اجتماعياً .
 ولكنه مع ذلك يعترف بأن المقولات الفردية لا تنمو ولا تنبسط تمام النمو
 والانبساط إلا بتأثير الفكر الجماعى والمقولات المطابقة . يقول : « إن الزمان
 والمكان — كما ندركهما وكما يجتهد العلم بتحليلهما وسبر غورهما والتتقيب فيهما
 بغية إيجاد تعليل ميكانيكى للعالم — هما ، مثل المادة والقوة ، ثمرة إنضاج
 اجتماعى طويل لا نفسانى فقط » .

فثلاً ، نحن نتخذ الحركة — كما هو الأمر فى رأى برجسن — وسيلة
 للتعبير عن جريان الزمان ، « وفى الحقيقة ونفس الأمر أن هذا الاتخاذ
 حاصل من قبل . لأن المجتمع قد تنبأه لنا حين اعتبر حركة دوران الأرض » .
 فنحن إذن ننقل إحساسنا بالديمومة وهو إحساس مباشر يستحيل التعبير عنه
 تعبيراً مباشراً فنخلعه على صورة زمن مكافئ ، وأثر هذا النقل « باق فى اللغة » .
 فإذاً نستطيع أن نستبسط مما تقدم أمراً لا نتجده أهميته وهو أن المقولات
 الرئيسية (الزمان والمكان ، المادة والقوة) لو فرضنا أنها ليست بذات أصل
 جماعى ، فإنها — بالشكل الذى نطبقها به على تجربتنا فى أيسر الأمر —
 ليست من نطاق النشاط الذهنى الفردى المحض . فالجماعة قد جاءت لها
 بإضافات واسعة . ولا بد لإدراك كنهها وحقيقتها الخالصة من تحليل
 يطرح منها كل ما هو آت من تدخل المجتمع .

بالطبع ليس من شأننا أن نحمل فكرة تارد ما لا تحمل ، سعيًا وراء تقريبها
 من فكرة دوركايم . ولكن من الحق أن نعرف ، بصدد قضية رئيسية جداً ، أن
 نظريته فى المقولات تعمل بقوة نادرة على إثبات أثر المجتمع فى الذهنيات الفردية .
 فعند تارد أن هذا الأثر متجل لدى الإنسان فى كل شيء . حتى أن
 الميول فى أبسط أشكالها وأشدها إمعاناً فى الفيزيولوجية لا تخرج عن ذلك
 التأثير . فهى لا تتجلى لنا ، ولا تظهر لنا وجودها وحضورها المحسوس
 إلا على الهيئة التى شاءها لها المجتمع . وما دام المجتمع مصروفًا عن تعيين
 الوسائل الخاصة التى ترضى تلك الميول ، وما دام لم يخصص لها كيفية لعملها ،
 فإنها تظل كامنة فى حيز القوة غير مطبقة النفاذ إلى الخارج . نعم إنه لولا

وجود ميول خاصة بالإنسان ، لما استطاع المجتمع أن يجد فيه محلاً لفعله ، ولكن لولا المجتمع ، لما عرفت الميول كيف تمد أعناقها . يقول تارد : « قد يقتصر التلقين الاجتماعى على تعيين المسلك الذى تتجه فيه ميولنا بحسب المصر والعصر ، ولكن ميولنا ، بدون ذلك التوجيه الذى يأذن لها وحده بالظهور ، ليست إلا نوعاً من الاشراب العاجز . وإذا مضينا فى تحليل حاجة تبدو كأنها طبيعية ، لحظنا أن هذه الحاجة لا تكون على ما هى عليه ، لولا المحيط الاجتماعى الملابس . وهذه فكرة طالما كررها تارد ودعمها بأمثلة عديدة ؛ ومن ذلك مثل العطش الذى يختلف باختلاف الجماعات البشرية . فيكون عطشاً لنبيذ العنب أو للجمعة أو لنبيذ التفاح أو للماء أو للشاي ، لا عطشاً خالصاً . فالإنسان هو الذى يأتى بالميل ، ولكن المجتمع ، بما يوفره من وسائل وسبل للوفاء بتلك الميول — هو الذى يأذن لها بالظهور ، وعلى عليها صيغة الإفصاح عنها . والفراش البشرية — على ما يشاؤه لها إيلود — إنما تعلمها الحياة الاجتماعية . وهى خاضعة لـ « اصطفاء اجتماعى » وتختلف من مجتمع إلى مجتمع ، مما يجعل الرجل المتمدن مخالفاً — بهذا الاعتبار — للرجل البدائى . فإذا شئنا أن نستخلص من رأى تارد نتائجه العملية ، أعدنا القول بأنه لا مندوحة ، لمعرفة ما فى الميول البشرية من جانب فردى ، عن تجريدها من الثوب الاجتماعى الذى يخضعه عليها المجتمع .

وليس هذا كل ما فى الأمر ؛ بل إن للمجتمع المحل الأول فى التأثير التى تعرض للعقليات البشرية . يقول تارد : « إن الأسباب الطبيعية التى تدفع إلى القضاء على الذات إذا ما فعلت فى الإنسان المنفرد المفروض انفصاله عن الآخرين ، فإما تفعل دون جدوى وتتخذ مجرى آخر . وأما الفعل الاجتماعى مهما ضعف ، فهو بالقياس إلى الأفعال الطبيعية أو الفيزيولوجية ذو تأثير حاتم لأنه مباشر . » وعلى هذا فقد يجوز أن يكون تارد — كما وشاء دوركايم — مخطئاً فى عزوه الانتحار إلى التقليد قبل كل شيء ، وإن كان ليس فى نظره بسبب وحيد (فهو يعتقد بأن زيادة حوادث الانتحار بمدينة لتعدد العلاقات الاجتماعية التى تعين على العدوى) إلا أنه — على كل حال — يتفق ودوركايم فى التصريح بأن سبب الانتحار اجتماعى . وبصورة عامة أن الأسباب الاجتماعية راجحة على غيرها فى تعيين انفعالات البشر وأفكارهم

وأعمالهم ، ولولاها لبطل فعلها جميعاً .

فإذا كانت المقولات ذوات طبيعة اجتماعية بالدرجة الأولى أو بالدرجة الثانية ، وإذا كانت الميول البشرية لا تتجلى إلا على الهيئة التي يكسبها إياها المجتمع ، وإذا كانت الأسباب التي تفعل مباشرة في الأذهان أعمق فعل وأثبتة هي الأسباب الاجتماعية ، وجب أن نقول إن الأفراد المتمدين مدينون بكونهم على ما هم عليه للمجتمع وأثره وفعله . ومعنى هذا أن الأفراد لا يكتسبون أصلاتهم من ذواتهم ، وإنما من تعدد التأثيرات التي يخضعون لها ومن اختلاف التقاليدات التي تقع تحت خيارهم . وهي إذن ناشئة من احتشاد العناصر التي تأتيمهم من الخارج لا من العناصر نفسها . فإما الحياة الاجتماعية هي التي تمنح الإنسان المتمدن شخصيته بما فيها من روعة وندرة . ولا يسعنا هنا أن نسرد جميع النصوص التي عاد فيها تارد إلى هذه الفكرة ، فلنقتصر على ذكر بعضها .

يقول : « إن استقلال ذاتية (الفرد) صادر عن اختلاف (الطوائف الاجتماعية التي يشترك فيها) . فكلما تشعبت هذه الإحياءات المتناقضة في غالب الأحيان ، ازدادت إلى جانب الشعور بالنفس ، أهمية الصفة الفردية التي تدل على أصالة الفرد بطبيعة الخيار الذي يجريه بين النماذج المعروضة للاحتذاء والافتداء » . ويقول :

« لتتفق على معنى هذه المجانسة التدريجية في الأفراد . إنها بدلا من أن تقضى على أصلاتهم الخاصة ، تعينها وتغذيها . أما ما هو مخالف لتمييز الشخصية ، فتقليد رجل واحد يتخذ قدوة في كل شيء . ولكن حينما لا يحتذى المرء شخصاً بعينه أو أشخاصاً بأعيانهم بل يقتبس ، عن مائة أو ألف أو عشرة آلاف ، منظوراً إلى كل واحد منهم على انفراد ، عناصر فكرة أو عمل تمزج فيما بعد ، فإن طبيعة هذه النسخ الأصلية ، واختيارها وطرز مزجها تفصح عن أصالة الشخصية وترفع من لوائها . وربما كان في هذا سر الربح الذي نجنيه من دوام فعل التقليد » . إن فضل المجتمع وقيمه آتيان من أنه محرر للفرد ، من أنه — على حد تعبير تارد — « عامل حينما كان ، لا على تفتح الفرديات الوحشية القديمة بما يعرف لنفوسها من ألوان فاضحة وهاجة ، بل على ازدهار لُويّناتٍ صحيقة وخفيفة ، فيها من أصالة الخلق بقدر ما فيها من

صقال المدنية : شخصيات امرتحت فيها التزعة الفردية الخالصة القوية بالمائة الاجتماعية التى لا مزيد عليها . ويقول :

« يؤول الأمر بالحياة الاجتماعية (على الرغم من جهازها المعقد المؤلف من وظائف مستعبدة ومن ترديدات مكرورة رتبية) لى أن تبدو أخيراً على هيئتها الحقيقية . شأنها فى هذا شأن الحياة العضوية التى هى لما بمثابة الذيل والتسمة ، أى أنها تظهر على شكل عبور طويل غامض ملتو من مرحلة التشتت الأولى إلى مرحلة الانسام الشخصى . فكأنها لابنيق عجيب ذو حلزونات لا آخر لها تتحول فيه العناصر من حال إلى حال ، ويستخرج مما لا نهاية له من العناصر المدقوقة المسحوقة المسلوخة من خصائصها الفرقية ذلك المبدأ الجوهرى الطيار ، خصوصية الأشخاص العميقة والفرارة ، الصورة التى على نحوها يكونون ويفكرون ويشعرون ، تلك الصورة التى لا تأتى إلا مرة ، ولا تدوم إلا فترة » .

فيظهر إذن من هذه النصوص ومن نصوص أخرى أيضاً أن الفردية البشرية فى نظر تارد كما فى نظر دوركايم ، ترافقها فردية فيزيولوجية ابتدائية أى فردية عضوية سابقة لحال الاجتماع (présociale) ، وفردية عليا ذهنية لاحقة لحال الاجتماع (postsociale) هى الشخصية المحضة التى نجد شرطها الأساسى فى الحياة الجماعية . فلا يتصور ، فى رأى تارد ، وجود حياة اجتماعية دون حياة ميكوفيزيولوجية سابقة ، ولا يتصور وجود شخصية أو فردية متمدنة دون حياة اجتماعية .

ضمن هذه الشرائط ، لن يدهشنا أن نسمع من تارد أنه لا وجود للحال النفسية المستقلة عن كل سبب فيزيولوجى وعن كل سبب اجتماعى ، وأنه لا يمكن أن تقوم سيكولوجيا من دون مساعدة الفيزيولوجيا أو علم الاجتماع . يقول :

« إن «أنا» نا يأتلق ، كالشعلة الكهربائية ، فى نقطة تلاقى تيارين مختلفين ومركبين بعضهما مع بعض : التيار الحيوى والطبيعى من جهة ، والتيار الاجتماعى من جهة أخرى ، والأول من نطاق «تحت النفسى (hypo-psychique) والثانى من نطاق «فوق النفسى (hyper-psychique) ويقول :

« الإنسان كائن اجتماعي مطعم على كائن حيوي ! إنه لا شيء غير ذلك : وما عساه يبقى من علم النفس غير ما يلحقه به علم الاجتماع إذا نزعته عنه الفيزيولوجيا (كما يقول تين Taine فيما أحسب) ؟ » ويقول :

« إن علم النفس ، على وجه العموم ، هو دراسة ما بين علم الحياة وعلم الاجتماع من أمور مشتركة ، أى نقطة اتصالها أو تقاطعها على الأصح وهى « الأنا » و « ما تحت الأنا » إن جاز التعبير . وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون علماء النفس إلا علماء حياة سوسولوجيين يولون اهتمامهم الأول تارة إلى علاقات الشعور واللاشعور بظواهر الحياة (وهذه حالة أطباء النفس والمشتغلين بعلم الإنسان والسيكوفيزيائيين) وتارة إلى علاقات الفكر الضرورى بالظواهر الاجتماعية . فإذا حذفت من علم النفس كل المعلومات التى يحملها إلى علماء الطبيعة من جهة ، وحذفت منه كل الأنوار التى يضيفها عليه من جهة أخرى ، علماء اللغة والأساطير والأخلاق والفقهاء والاقتصاد ، فلن يبقى شيء » .

إنه لا يهم موضوع بحثنا كثيراً أن نعلم هل وكيف تأتلف وجهة النظر الجديدة التى يقدمها تارد مع الأولوية التى منحها علم النفس الفردى بادى الرأى ، ومع ما يشبه أن يكون فرضه منذ هنية على علم النفس الجماعى وعلى علم الاجتماع من تبعية للسيكولوجيا الفردية . فإذا كان تقدم علم النفس فى جلته وحتى إمكان وجوده متوقفاً على المعلومات التى تأتية بها الفيزيولوجيا من جهة ، وعلم الاجتماع من جهة أخرى ، فكأنه ينتج بالضرورة أن علم النفس يجب أن يتفرع فروعاً ثلاثة أولاً يدرس بعد الفيزيولوجيا (أو معها فى غاية الأمر) وثانياً بعد السوسولوجيا (أو معها فى غاية الأمر) وثالثاً ، من حيث أنه يهدف إلى باورغ النتائج السابقة وتنسيقها ، لا يستطيع تحصيله ضمن هذه الشرائط إلا بعد ذلك العلمين : علم الوظائف وعلم الاجتماع .

ولكن هب ، على خلاف الظاهر ، أن ما أتينا على بيانه من ملاحظات تارد النظرية لا يحتمل مثل هذه النتائج . فهذا لا يمنع أن هناك واقعة هو أول من يعترف ويصرح بها . ذلك أن الفرد (حين يراد به الذرة الاجتماعية أو الحقيقة المعنوية الوحيدة الهائية) ذلك الفرد الذى حق الإنسان أن يكونه فى الأصل ، لا يناله — فى الواقع — عياننا البتة فى بساطته وصفاته الفطريين .

فالفرد الحى ، الرجل الواقى ، كما يبدو لعين تجربتنا ، هو مركب تركيباً معقداً إلى أبعد حدود التعقيد ، وفى تركيبه دخل لعدة تأثيرات اجتماعية . والفردى والاجتماعى متداخلان فيه على نحو لا نستطيع معه أن نعاملهما « كما لو كنا نستطيع أبداً أن نفرق بين هذين الحدين اللذين لا انقسام لهما » . وعلى هذا فالشئ الذى يقلمه لنا الواقع إنما هو تصالب الفردى والاجتماعى تصالفاً معقداً . والحاصل ، « إنما نستطيع بلوغ ظواهر من السيكلوجيا الفردية مفصلة تمام الفصل عن ظواهر « ما بين السيكلوجيا » إذا صعدنا إلى سنوات الطفولة الأولى أو إلى المشكوك فيه من فواتح أمر الجماعات (أى إذا تخيلنا - فى الحالة الأولى - الحوادث لأن معاينتها مستحيلة ، أو إذا وسعنا مدى تفسيرها - فى الحالة الثانية - لأن معاينتها عسيرة جداً ومربية جداً) . فظواهر السيكلوجيا الفردية لا تبدو لنا أبداً إلا خلال ظواهر « ما بين السيكلوجيا » اللاتى هن بمثابة عدسات مشوهات أو محولات للتصاوير ينبعث عنهن انعكاس متزايد فى القوة بترديد تقدم الحياة الاجتماعية » .

إذن ، فهما أكد تارد وحزم بأن الفرد سابق للمجتمع من حيث الأصل ومتقدم عليه من حيث النسق التوليدى ، فإنه لم يفته أن يعترف أن التأثيرات الاجتماعية نافذة أعمق النفاذ إلى الإنسان الحقيقى كما يبدو للملاحظة ، وأن هذا الإنسان - إلى كونه عضواً فى المجتمع - ليس بشئ منفصل عنه . فإذا سلمنا ، والحال على ما ذكرنا ، بأن تارد حدد بالفعل الوجهة التوليدية ، فإن هذه الوجهة على كل حال لا تصلح أن تكون وجهة التحرى والبحث . فلأجل إدراك الفرد فى الإنسان يقر تارد ، كما يرى كونت ودوركايم ، بأنه لا بد من الابتداء بتعيين النصيب الذى انحدر إلى هذا الفرد من المجتمع ؛ فلا بد من أن تتقدم السيكلوجيا الاجتماعية علم النفس الفردى .

الباب الرابع

مآل المذاهب العمل

تبين مما تقدم أن المجتمع ، عند دور كاييم هو حقيقة واقعة . وأن هناك تصورات جماعية مستقلة عن التصورات الفردية وتخضع لنواميس قائمة بذاتها (sui generis) فليس هناك سببية مباشرة ولا طريق مستقيم حينما نمضى من الفردى إلى الاجتماعى ، من السيكونيزيولوجى إلى السوسيوولوجى . ولا فائدة لنا من الانكباب على مشاعرنا لتكشف فيها جرثومة الأوضاع الاجتماعية والتصورات المطابقة لها . بل سبيل البحث الوحيد الذى يمكننا اعتماده فى هذا الباب وغيره إنما هو المعاينة الموضوعية أو العيان الخارجى (extrospection) وأما عند تارد ، فالمجتمع ضرب من التجريد ، وما من حقيقة واقعة إلا الفرد . فإذا تخيلنا تصورات جماعية مستقلة عن التصورات الفردية ، فكأننا عدنا إلى الأساطير الأفلاطونية ، وإلى النزعة الواقعية السكولاستية . الحياة النفسية تستطيل وتنمو وتفتح أكمالها فى الحياة الاجتماعية ، وهناك اتصال من الأولى إلى الثانية . والطريقة المعتمدة فى تحليل المشاعر الفردية صالحة أيضاً لدراسة النتائج الاجتماعية لهذه المشاعر : فالسيكولوجيا الفردية ، والسوسيوولوجيا ، والسيكولوجيا الجماعية علوم عيان باطنى (introspection) فما يتجاوز حد البداهة أننا هنا بإزاء رأيين يقومان على تخمينات تستبق الخلاصات التى تأتى عادة بنتيجة البحث والتحرى ، إذ أننا لا نستطيع أن نعلم حق العلم ما هى الحقيقة إلا بعد أن نكون قد وصلنا بالفعل إلى تعرفها . فمثل هذه التخمينات (إذا نظر إليها لا على أنها فرضيات للعمل تقبل إعادة النظر ، بل على أنها حقائق سابقة) فإنها إذ توجه جهود البحث والتحرى يخشى أن تضللها وتخدعها منهجياً عن نتائجها . ولسنا نرى من وراء هذا إلى الانتصار فى هذا الموضوع للدور كاييم أو لتارد . ولا نزع أننا نستشف

الحقيقة ، أى نحزر سلفا الوجه الذى ستتجلى لنا فيه حين ينتهى بنا الأمر إلى معرفتها . وإعما ينبغى تحديد النحو الذى يجدر أن ننحوه فى مباشرة درسا . فوجهة نظرنا ليست بوجهة « ما هو » ، بل هى معرفة « كيف هو » . ولذلك كان الاختلاف بين دوركايم وتارد لا يضرنا ولا ينفعنا فيما نحن بسبيله . أى الخصمين على حق فى مدعاه ؟ المجتمع حقيقة أم تجريد ؟ كل ذلك ستعلمه بعد دراسة هذه السيكولوجيا الجماعية التى نحاول أن نعين موضوعها وعملها بين العلوم ، لا من قبل أن نقوم بهذه الدراسة . وبانتظار أن نفعل ، ليس يعنيننا كثيراً أن يكون أو لا يكون المجتمع والتصورات الجماعية تجريدات : لأن من شأن الفكرة العلمية ، ككل ضروب الفكرة ، أن تتناول تجريدات ؛ وليس ذلك بضائرها فى شيء ما دامت هذه التجريدات صالحة ، أى ما دامت تلخص مسلمات التجربة تلخيصاً مضبوطاً .

ولكن مذهبي دوركايم وتارد مهما تناقضا ، فإنهما بمقابل ذلك متفقان على نقطة أساسية بالنسبة إلينا . ذلك بأن كليهما يدعونا إلى تصور موضوع علم النفس ، أى الإنسان ، على نحو واحد .

فالإنسان عند تارد ، كما عند دوركايم ، مضاعف . إنه حيوان ؛ وحياته الذهنية ، من وجهة النظر الأولى هذه ، تعكس حياته الفيزيولوجية . ولكنه أيضاً فكر ؛ وحياته الذهنية ، من وجهة النظر الثانية هذه ، تعكس المجتمع والحضارة اللذين يحيطان به . فالفكر إنما يتمكن وينمو نمواً يسود الحيوانية فى الإنسان ، بعمل المحيط الاجتماعى وتحت ضغط الجماعة . والكائنات البشرية كما تبدو فى الواقع أمام المعاينة الشخصية هى ، فى آخر الأمر ، كائنات صبغها المجتمع بصبغه إلى أعماق حد وأقصاه . فما من شيء فيهم مقصور على الاستمداد من الفرد بمعناه الضيق ، بل ليس فيهم من شيء لا يستمد فى نفس الوقت من الرهط أو الرهوط التى هو عضو فيها استمداداً كبيراً فى غالب الأحيان . فنحن حين نعالج نحواً ما من أنحاء الشعور أو التفكير أو العمل مهما كان هذا النحو أولياً ومهما كان عفوياً ومهما كان فى ظاهره مطابقاً لما يقال عنه طبيعتنا البشرية ، فإن أول واجب علينا هو أن نحذر مما يخيل لنا فيه من بساطة واستقلال و نوعية ، وأن نعرضه أبداً على التحليل والتدقيق لنميز ما يرجع منه إلى الفرد وما يرجع إلى المجتمع .

على أن الذى يحملونا باتخاذ هذا الموقف من جديد ، بعد أن كان لنا من راحة رأى كونت ما يدعونا إلى الاعتصام به ، ليس هو توارد آراء دوركايم وتارد فحسب . بل إننا لنحس من أنفسنا ميلا إلى اتخاذه في ظل ذلك الجو الفكرى الذى يسمعتنا فيه فيلسوفان مختلفا المشرب رأياً متفقاً حول الموضوع . يقول لنا ف. بيكو (F. Pécaut) المعروف بترعته الإيجابية المحضة «إننا نعلم الآن ، في شيء من الدهشة أننا لا نستطيع إدراك طبيعتنا الفردية . فهى ، وقد سرت إليها عدوى الإلزامات الاجتماعية ليست قابلة للمعانة في نفسها وعلى الحال الصافية ؛ ولا يمكن أن يطالعنا بها الحلدس » . ويقول لنا صاحب الانطلاق الحيوى ورب الفردية الخلاقة المبكرة (برجسن) «إننا نحيا حياة اجتماعية وحتى كونية بقلد ما نحيا بل أكثر مما نحيا حياة فردية » .

ولقد جعلنا التفكير نألف دون استغراب التعاليم التى توحى إلينا بها في هذا المضمهر اللغة والسحنة . إننا نلقى لغتنا من بيتنا كما هى . وهياتنا التى نتخذها ، وحركاتنا ، وإشاراتنا ، ولامح وجهنا ، وضحكتنا ، وبكاؤنا كل ذلك متكيف بالكيفيات التى تقرها الأعراف والعادات . ولربما نعرف (معرفة يجوز أن تكون ناقصة على الرغم مما جاء به جيمس ولانج) نوع العلاقة القائمة بين الحالات الانفعالية والصيغة الفيزيولوجية التى تتخذ للإفصاح عنها . بيد أنه ما من شك في أن هذه الصيغة الفيزيولوجية ذات أثر ما في إحداث تلك الأحوال الانفعالية ، وأن اصطناع سخنة لا يمكن إلا أن يودى إلى هيجان مطبوع بطابع المجتمع إلى حد ما . وكذلك نحن باتخاذنا منذ الصغر المفردات والتراكيب اللغوية ، فنخذ صورة عن الكون وعن النحو الذى يحسه ترتب الأشياء فيما بينها ضمن هذا الكون ، بحيث تجد تجربتنا المرجحة المضطربة محلا لها ، فيما إذا شاءت أن تمكن لنفسها لا أن تستغنى عن وجودها . فالكلمة تأتى من قبل ، ثم الفكرة ، ثم - أخيراً وفى بعض الأحيان - الشيء . والشيء لا يكون هو ماهو بالنسبة إلينا من دون الفكرة التى لدينا عنه ، ولا الفكرة من دون الكلمة . يتكلم الطفل عن البحر ، ويعلم أنه واسع وأنه أخضر أو أزرق من قبل أن يكون قد رآه أبداً . إن مشاعرنا ، نحن الراشدين ، ملأى ببحار مشاكلة لا نرى لها من ساحل ، وربما لا تقلد لها من وجود لو لم يوح لنا المجتمع بواسطة اللغة

بأنها موجودة وأنها كيت وكيت . يقول فيفر (Febvre) « بين الناس والمحيط الطبيعي تقوم الفكرة . الفكرة تتسلل أبدأ إليهم وتجنم بينهم وبينه » . هذا صحيح ولا شك ! ولكن ما فوقه في الصحة هو أن الفكرة إذا تكونت ، فالذي يتدخل بين الناس والمحيط إنما هو الكلمة التي تنقل تلك الفكرة من جيل إلى جيل والتي تكون مفتتح انبعاثها في الخواطر . وإن فكرة تشكلت ضمن اللغة لا يمكن أن تكون إلا فكرة مطبوعة بطابع الجماعة . فالجماعة بهذا الاعتبار هي التي تلج وتتمكن وتحل فينا عن طريق السحنة والكلام . حتى إن الأمر لينتهي بنا إلى أن نصبح في عين أنفسنا وكأننا نخطط لإشارات أو كلمات ، وكل ما فينا من عنصر فردى يكسب كسوة الجماعة . وعلى هذا ، لو كان لا يلزمنا من أجل النفاذ إلى الفرد أن نقب في جلة ما نقب الحجب الجماعية العديدة التي غشت عليه أثناء نموه ، لغدا كل جهد صادر عن مثل برجسن أو فرويد عديم المعنى .

فإذن ، إذا شئنا حقيقة أن ندرك الفرد وأن ينهيا لنا إخضاعه إلى الدرس الذي يكون فيه هذا الفرد هو الموضوع الأوحـد ، فن الواجب أن نعد إلى الظواهر الذهنية التي تقع تحت عياننا فنجرى فيها عملية فصل وتفريق ، لكي نجردها عن كل العناصر التي حملتها إليها الجماعة . وهذا وحده يدلنا على منهج البحث الواجب اتباعه : إن العزل والدراسة لكل ما في الذهنيات البشرية من عناصر أتت إليها من الجماعة ينبغي أن يسودا تحديد ما في هذه الذهنيات من عناصر مردها إلى الفرد ، وأن يتقدما دراسة ذلك . وبعبارة أخرى ، إن السيكلولوجيا الجماعية يتحتم أن تأتي قبل السيكلولوجيا الفردية أو السيكلولوجيا بالمعنى الضيق . لأن هذا ما تملبه شروط التجربة ومسلماها .

ولكن التأثيرات الجماعية تتسلل إلى حياتنا الذهنية في جميع نواحيها . فهي تنفذ إلى ميادين انفعالنا ، وفعاليتنا ، وذكائنا . وتلك ميادين لبث علم النفس العام ينظر إليها كما لو كانت دراستها من حقها ، ميادين لم يزعج نفسه حتى يومنا هذا بكشف ما يداخلها من عوامل جماعية لأنه اعتاد ، على العكس ، أن يقفز من فوق الرهط ليمضي من الفرد (الذي لا يوجد منعزلا قط) إلى الإنسان على وجه العموم (ذلك الإنسان الذي أصبح على كر العصور وكأنه مرقعة المهرجين تدل أولوانها المتضاربة على توالى المدينيات والمذاهب) .

فسعياً لبلوغ التفريق الذى تكلمنا عن ضرورة إجرائه ، يتعين على علم النفس الجماعى أن يدرس من وراء هذه الزاوية جميع الوظائف الذهنية ابتداء من الإدراك حتى الفعل الإرادى ، لكى يعين ما عسى أن يكون فى ميكانيكيته وفى محاصيلها من عنصر اجتماعى . وإذن فهو مدعو بالضرورة إلى اجتياح ميدان علم النفس العام . ولكن ترى ما هى أهدافه الحربية فى هذا الفتح ؟ أيسطيع منذ الآن أن يدعى لنفسه حصراً امتلاك ذلك الميدان على الوجه الشرعى ؟ أم ، على العكس ، هناك مجال للتقدير بأن عليه ، لكى يبقى ضمن نطاق الشرعية ، أن يكتفى باقتطاعات جزئية ، وأن يوافق على قسمة تجرى بينه وبين ضروب أخرى من البحث السيكولوجى . قد يجوز ألا نعلم هذا بالضبط إلا بعد استكمال علم النفس الجماعى ، أو على الأقل بعد تقديمه تقدماً كافياً . ومع ذلك ؛ لا بأس ، عند إقامة فرضية للعمل ، من التنبؤ بالمصاعب التى قد تعرض لها وبما يحتمل انتظاره من تغلب عليها . فلنحاول إذن أن نفعل هذا .

فصفاً يتصل بالحياة الانفعالية ، كأنه من البدئى أنه طالما تجوهر التأثير العظيم الذى يمارسه فيها الضغط الاجتماعى ، ولكنه يبدو أن ليس دون ذلك فى البداهة أنها ، فى مجملها ، راجعة إلى السيكولوجيا العامة ؛ وفى تفاصيلها ، إلى السيكولوجيا الفردية . فمن البين أن الدوع معاصرة للإنسانية بسبب الميكانيكيات التى لا يد للمجتمع فيها ، وأتينا لا نبكى جميعاً بالصورة عينها ولا فى الظروف عينها ، بسبب الخصائص التى مردها إلى عضويتنا . وكذلك فاعليتنا المحركة تعود إلى ميكانيكيات يستطيع المجتمع تنظيم استعمالها ، ولكنها فى نفسها ناشئة عن فعله . فهذه كلها ميادين نلمس فيها بوضوح كاف أن على السيكولوجيا الجماعية أن تستجدى المعونات المستقلة بله أن تتقبلها .

بقى الذكاء وما يتعلق به من نشاط إرادى . وهذا النشاط الإرادى يجرى عليه — بفعل الدور الذى يلعبه فيه التفكير والعقل — ما يجرى على الذكاء . فالرأى الذى يمنح إليه دور كايـم آخر الأمر هو طبع الذكاء بطابع الجماعة ، كما رأينا . وعنده أن العلم وهو الصورة المستكملة للمعرفة وتاج الذكاء إن صحت الاستعارة ، مولود من الدين الذى هو منبثق عن المجتمع .

ووجهة النظر هذه تستببع أن كل أشكال المعرفة ، من أمعنها فى الذاتية إلى

أعرقها في الموضوعية ، ذوات طبيعة اجتماعية ، وأن السيكولوجية الجماعية لا تستطيع - ضمن هذه الشرائط - مواجهة دراسة الذكاء دون أن تؤدي هذه الرسالة عملياً إلى طيه بأسره تحت جناحيها . أفيجب إذن أن تفتح لفرضيتنا في العمل مثل هذا الأفق الطموح ، وتنبأ لها بمثل هذا الظفر الكامل ؟ أو ليس خيراً لنا أن نتوقع بخلاف هذا أن سيكون لها - حرصاً على موافقتها للواقع - أن تتنازل عن بعض مطامعها وأن تقف عند حدودها ؟ القضية من الأهمية بحيث أن الشعور كلما أوغل في اتخاذ الصفة التأملية ازداد نفاذ الذكاء إليه . فإن الراشد المتمكن لا يحس بعواطفه إحساساً مجرداً ، ولا يريد أفعاله إرادة مجردة فحسب ؛ وإنما عواطفه وأفعاله من المواضيع المفروضة على شعوره ليحصل له العلم بها ، فهي تبعاً لهذا خاضعة لصيغ الذكاء وهياثه . وإذن فإذا صح أن الذكاء اجتماعي ، فما من زاوية من زوايا قلبنا مهما تكن سرية إلا والذكاء مدخل عليها الجماعة ، بدخوله إليها .

يبدو مستحيلاً أن نسلم للدوركايم بأن العلم أى المعرفة ، والذكاء (تبعاً لذلك) منبثقان على وجه الحصر من الدين ، وأنهما صادران عن المجتمع بانبثاقهما من الدين . إن ما أنفقه دوركايم من جهد لتبرير مقالته لا ينتزع القناعة ، وكأن عليه مسحة من السفسطة . فعنده أن البشرية الابتدائية تتخذ عن الكون رأياً دينياً كل الدين يندغم فيه الكون بالرهط الاجتماعي ويتصور بصورته . ولئن استطاع منطقنا وعلمنا أن ينسلخا بالتدرج عن مثل هذه المنظومة من التصورات ، فذلك بأن بين الكون والمجتمع مشاكلة رئيسية يستقيم معها البدأى أن يتصور الأول على شاكلة الثانى . يقول : « إن ميدان الأمور الاجتماعية ميدان طبيعي لا يختلف عن الميادين الأخرى إلا بازدياد تعقیده » و « من المستحيل على الطبيعة ، في أخص خصائصها ، أن تختلف هنا وهناك عن نفسها » . فلوركايم يعتبر أنه ، على هذا النحو ، أقام الدليل على الاتصال المؤدى من الديانة إلى المنطق وإلى العلم ، وأنه يبرهن على أن « التفكير العلمى ليس إلا أكل أشكال التفكير الدينى » . لا جرم أن المجتمعات حقيقة ، وأنها بهذا الاعتبار طبيعية تشكل جزءاً من الكون . ما من أحد يفكر بإنكار هذا . ولكن لئن صح ذلك ، فما المجتمعات بعوالم مصغرة (microcosmes) . وقد غلونا لا نصدق بأن

فى وسع الأجزاء أن تعيد إحداه الكلى وتعيد تمثيله فى تفاصيله . فليست المجتمعات هى الكون مطلقا . ولو فرض أنها هى الكون ، لوجب أيضاً أن نصور المجتمعات تصوراً تاماً من كل وجهه حتى يكون فى مكتتنا إقامة رأى صحيح عن العالم . والواقع أنا ، فى نظرياتنا الاجتماعية ، مدركون للفكرة التى صنعناها لأنفسنا عن المجتمعات المعاصرة ، أما إدراك تلك المجتمعات أنفسهن فهيهات أن يكون حاصلنا لنا . وكذلك فيما يمس المجتمعات البدائية ، لا شك أن الطوطمية تظالنا بما اتخذته البدائون لأنفسهم عنهن من فكرة ، ولا شك بأن ليس فى هذه الطوطمية من عنصر وهى إذا نظر إليها فى القلوب اللائى هى عقيدتهن الجماعية . ولكن لئن كانت الطوطمية هى النحو الذى بحسبه تصاغ فى المشاعر طبيعة المجتمعات البدائية ، فليست إلا التعبير الصوفى والأسطورى عنهن ، وهو تعبير تنقص درجة اقترابه من الحقيقة على قدر ما تزداد صوفيته وأسطوريته . إنه لمن الغريب حقاً بعد أن حرم علينا الحكم على المجتمعات من وراء الأفكار التى نعملها عنها أن ندعى إلى الاستمسك حرفياً بالنحو الجماعى الذى بحسبه يتصور البدائون الرهوط التى يتسبون إليها . هناك مجال للتفكير ، على العكس ، بأن المبدأ الطوطمى هو ترجمة للواقع الاجتماعى أشد قصوراً من مبادئ الحق الطبيعى أو الحق التاريخى أو المادية الاقتصادية . وكيف ، إذا عم على الكون تصور غير مضبوط عن المجتمع ، يستطيع هذا التصور أن يؤدى (بنمو مضمونه الوهمى موضوعياً) إلى توفير معرفة لنا مضبوطة عن العالم قادرة على توجيه عملنا توجيهاً مجدياً وعلى الإحاطة بالأشياء إحاطة حقيقية ؟ إنه مهما بلغ من اضطراب المجتمعات اضطراباً حيوياً إلى سوابق الأحكام الجماعية اللائى يوطدن لتلك المجتمعات فى الأذهان ، فذلك لا يغير شيئاً فى كونهن سوابق أحكام غير نافعة بل ضارة فى فهم الكون الذى هو غير محتاج لهى أصلاً فى حدوثه . ولعله ما كان العلم ولا وجب له أن يتشكل إلا بتخلصة تدريجاً منهن فى حذر متفاوت فى السذاجة أو الرياء ، لا بتقبله خطوهن والانسحاب على ذيلهن .

إن التسليم مع دوركايم بأن ديانة البدائين هى أصل العلم يترتب عليه أن هناك اتصالاً من مدلول «المانا» إلى مبدأ النسبية . ومقالة تؤدى — بعد تجريدنا من الصيغ العامة — إلى مثل هذا التوكيد العجيب ربما

احتاجت في توطدها وثبوتها إلى شيء آخر غير تلك النظرات الواسعة التي ينسب علماء الاجتماع فيها أنهم ليسوا بفيزيائيين ولا كيميائيين. إن كلا من عربة السفر القديمة (diligence) وسكة الحديد من وسائل النقل ؛ ولكن أوائل « الماكينات النارية » لم تستمد من « الديليجانس » سوى تفاصيل ثانوية ، كبعد العجلتين بعضهما عن بعض مثلاً ؛ ومن الجر الحيواني إلى استعمال البخار لا وجود لأي اتصال . هكذا الشأن في الديانة الطوطمية وفيزياء أينشتاين (Einstein) فإن كلا منهما تأويل للكون . ومع هذا يظهر أنه قد قامت خلال فترة ما بين ١٠٠٠ ثورة أساسية في الفكر البشري لا تجيز تحويل الاتصال التاريخي إلى اتصال منطقي وتوليدى .

من جهة ثانية ، يجدر بنا أن نتوه بأن دور كايم — سعيًا وراء جعل العلم ابنًا للدين — أغفل عن دراية وعمد جانباً من القاعدية الذهنية لدى البدائيين . وهو جانب لا مراء في كونه أساسياً بالنسبة إليهم لأنه ضرورى لهم ضرورة حيوية . وكما يلاحظه على أثر سبنسر وجيلن (Gillen) ، « حياة المجتمعات الأسترالية تمر على التناوب بطورين مختلفين : فحينما ترى الساكنين موزعين زرافات تفرغ كل واحدة منها إلى مشاغلها مستقلة عن غيرها ؛ فتعيش كل أسرة لحال بالها^(١) على الطرد وصيد الماء والتماس ما لا يستغنى عنه من الرزق بكل ما في يدها من وسيلة . وتارة ترى السكان ، على العكس ، مزدحمين متكاثفين في نقاط معينة خلال زمن يتراوح بين بضعة الأيام والأسهر . وأوان هذا الازدحام في الحين الذى تدعى فيه العشرة أو فخذ منها إلى جلسات دورية وتقام لهذه المناسبة مراسم دينية ، أو في الحين الذى تقام فيه الاحتفالات المعروفة في اصطلاح علماء الأقوام بالكوروبورى (corrobory) . نعم إن دوركايم يضيف — ولعل ذلك لتبرير موقفه في ذلك الإغفال — ان المشاغل التى تملأ أول هذين الطورين ليست ذات طبيعة « توقظ من حاد الأهواء » ، الأمر الذى يدل على أنه لم يكن من غواة قصص البر والبحر ، وأن القلب البشرى ، على ما به ، ما يزال فيه شيء خالد : فيوم يقضيه العامل

(١) تركيب استعمل قديماً في مثل ما نستعمله اليوم . قال سحيم :

فإن تقبلي بالود أقبل بمثله وإن تدبرى أذهب إلى حال باليا

(راجع ذيل الصفحة ٨٨ في الجزء الرابع من عيون الأخبار طبعه دار الكتب المصرية) .

من عمال زماننا في معمله ليس فيه من الاستواء بقدر ما في اجتماع انتخاينى أو أمسية في السينا (وهى كوروبوريات العصر الحديث) . ولكن هذا لا يمنع أن الآونة العملية والاقتصادية موحدة في الحياة الأسترالية إلى جانب حياة العبادة . فلماذا اختص دوركايم الواحدة بشرف التأثير في نمو الذكاء البشرى ولم يتساءل أليس للأخرى نصيب في الموضوع ؟ إن الحرانة والطرد وصيد الماء لى بعد ، أفعال تصل المرء بالواقع وفى وسعها بعث التطلع إلى معرفة ذلك الواقع وإتاحة هذه المعرفة .

إن الموقف الذى اتخذه ليى برون (Lévy-Bruhl) فى كتبه الأساسية عن الذهنية البدائية أكثر إرضاءاً لنا فى هذا الصدد . فهما بالغت النتائج التى انتهى إليها فى حظه على الإيمان بفائدتها ومداها ، لم يستنكف عن الاعتراف بأنها محتاجة إلى أن تتجاوز ويزاد فى ضبطها ، وأن أبحاثه لا تستنفد الموضوع بل تشكل «مدخلا عاماً» لدراسته . وبوجه خاص ، لئن رضى على مضض بأن يطرح من بحثه صيغة أساسية من صيغ النشاط البشرى وهى الفاعلية النفسية المحركة وماتقدمه الصناعات البدائية من مظاهر ، معقدة مذ كانت ، فذلك أنه آثر «حسن الضم على كثرة العناق» (١) ، ولكنه لم يتجاهل — كما فعل دوركايم — أهمية ما اضطر مرقناً إلى إهماله ، فقال : «يجب ... أن أعترف بأن هذا المدخل العام ناقص . فهو لم ينظر إلى النشاط الذهني فى المجتمعات البدائية إلا خلال مظهره الصوفى . وهو قد ترك جانباً كل ما يعس الفنون الصناعية (techniques) أى لم يعرض لمظهر آخر من هذا النشاط له أهميته الرئيسية . لقد صرفت عنه النظر مؤقتاً تدفعنى إلى ما فعلت ضرورات المنهج . ولكنى أعلم ما فعلت ، وأعلم أن تحليل ضروب التكنيك من الأمور التى لا يستغنى عنها فى دراسة تشمل جملة العقلية البدائية» . إن هذا التحليل هو من الوجوب لمثل هذه الدراسة بحيث أنه مدعو ، لا لتكامل أوائل نتائجها ، بل لتصحيح هذه النتائج . يقول : «كلما عرفنا كيف تمت ضروب التكنيك فى مختلف المجتمعات جاز أن يتبأ لنا تصحيح ما اصططناه لأتفسنا من فكرة عن العقلية الابتدائية» . فكأن من الضرورى جداً — لكى نتوصل إلى معرفة تامة بالموالبشرى —

أن ننظر بعين الاعتبار إلى طورى الحياة الأسترالية اللذين و ، على الأهم ، إلى المحيطين المادى والاجتماعى اللذين يعيش فيهما الإنسان واللذين تلجته اعتبارات مختلفة إلى أن يعيش فيهما واللذين يترتب عليه أن يتلاءم معهما تحت طائلة التهلكة المادية والمعنوية . وتبعاً لما تقدم ، يبدو أنه من الضروري جداً أن يجعل ، فى ولادة العلم والذكاء ، محل للفاعلية النفسية المحركة ولضروب التكنيك ، إلى جانب الديانة والمجتمع . وهذا ما أثبتته بيرون (Piéron) بوضوح لدى المناقشة الدائرة فى الجمعية الفرنسية الفلسفية حول الذهنية البدائية إذ قال : «أسئال أليس هنالك مجال لأن نتبين فى الحوادث المتصلة بالذهنية البدائية نوعاً من الثنائية . إذ ما دامت المجتمعات الإنسانية قد خلدت ، فهذا مقتضى أمرين : أولاً ، أن حياة المجتمعات إنما جاز وجودها بفضل شيء من التوازن حصل فى سلوك أفراد تلك المجتمعات بعضهم تلقاء بعض ، وحال دون انحلال الرهوط ؛ وثانياً ، أن حياة الناس الذين هم أعضاء فى تلك الرهوط إنما جاز وجودها بفضل ما فيهم من استعداد للكفاح الظاهر فى وجه المحيط . فى العلاقات الجماعية ، تكون الذهنية الصوفية أساسية فى الإبقاء على التوازن ومثلة ما هو اجتماعى من قبل نوعه ؛ وتكون ضرورات العيش محافظات — ولا سيما فى ضروب النشاط التكنيكي — على قابلية انصباغ الحوادث للتجربة (تلك القابلية التى لا يحد منها نمو الذهنية الاجتماعية إلا بقدر لا يضير الحياة ، إلى اليوم الذى تأق مدنيات البحر المتوسط فتعطى الأولوية للفكر التجريبي) .

ومن المعروف أن برجسن أشار بقوة وابتكار خلال صفحات شهيرة حق الشهرة إلى علاقات الذكاء بالتكنيك ، فمن قوله : « لو استطعنا أن ننسلك من كل كبرياء ، ولو اقتصرنا ، فى تعريف نوعنا ، على ما يقدمه لنا التاريخ وما قبل التاريخ من خاصة ماثرة للإنسان والذكاء ، فلربما لم نقل الإنسان العارف (Homo Sapiens) بل الإنسان الصانع (Homo Faber) وخلاصة الكلام ؛ إن الذكاء منظوراً له فيما يبدو أنه مسلكه الأصلى ، هو ملكة صنع الأشياء الاصطناعية ، ولا سيما الأدوات المفيدة فى صنع الأدوات ، وكذلك ملكة تغيير هذا الصنع تغييراً لا حد له . ويؤيد نظريات هذا الفيلسوف تأييداً كلياً ملاحظات (جراح) من رجال الصنعة عرف وهو

يكتب تاريخ فنه كيف يتنفع بتجربته التكنيكية لكي يستخرج من تحريره التاريخي ما ينطوى عليه هذا التحرر من تعاليم . فيكفي أن تقرأ كتاب لوسين « تطور الجراحة »* لكي تقتنع بالأهمية العلمية للمباديات الحسية المحركة ، تلك المباديات التي هي أثر للاستعدادات النوعية البالغة قممها عند بعض الممتازين . جاء في هذا الكتاب أن « العبقريّة المبدعة الحقة في العلوم التجريبية » لا تكون من دون « حذق طبيعي » ولا من دون « استعداد فطري للاختراع الميكانيكي » يشهد له « مثلاً ، پاپن (Papin) ، وفولتا (Volta) وأمبير (Ampère) وفارادي (Faraday) » . إن عالم المخبر لا يشتغل بدماغه فحسب ، بل يديه أيضاً . ويدها اللتان — مثل دماغه — لا بد منهما لتقديم المعرفة ، تقومان بالثبوت والمباداة كيدي البدائي ، وتدبنان بمقدرتهما للاستعدادات العضوية السابقة أكثر مما تدبنان بها لما تعانيانه من فنٍ حقّ الجماعة أن تدعى المساهمة في تكوينه . وسواء تعلق الأمر بالتحريرات التجريبية أو بالفنون الصناعية البدائية ، فإن المباداة الحسية المحركة خالية عن كل أمر ميكوسوسولوجي ؛ إنما هي حادثة سيكوفيزيولوجية ، من غير الحكمة إجمالها . على أن علاقة التبعية المتبادلة بين هذه المباداة في الناحيتين وبين المعرفة الاختيارية ثم العلمية ، أصبحت تبدو أكثر بدهاءة ولزوماً .

إذن ، فكأنه لا يجوز لنا ، قبل حصول معلومات جديدة ، أن نسلم مع دوركايم أن العلم ابن الدين ، وأن فرد ، تبعاً لهذا ، إلى التأثيرات والتصورات الجماعية كل ما هو ، في حياتنا الذهنية ، منبعت عن الذكاء وعن النشاط الفكري . فإنه ليس في يدنا معيار يتيح لنا أن نميز سلفاً بين ما هو من أصل جماعي وما هو من أصل نوعي أو فردي . وبصورة أخص ، لنا أن تفكر بأن هناك شكلاً من الذكاء (هو الذكاء الحسي المحرك) مشتركاً بين كل الناس من جهة اشتراكهم في النوعية البشرية ، مهما كانت الرموط التي ينتسبون إليها . ومن وجه آخر ، يتفاوت هذا الذكاء تفاوتاً ظاهراً بحسب استعدادات الأفراد التشريحية الفيزيولوجية . وهذه الاستعدادات التشريحية الفيزيولوجية ليست شرط المهارة البدوية فحسب بل هي أيضاً شرط المهارة الذهنية . ولا يجب أن يغض من قدر هذه المهارة

* Lécène : L'Evolution de la Chirurgie.

كونها تمارس في بيئة اجتماعية وبوسائل طبيعتها المجتمع بطابعه إن قليلاً أو كثيراً .
 وإذن ، فلئن كان من حق علم النفس الجماعي أن يحل بأرض السيكولوجيا العامة ، فما يسوغ له أن يفكر في إخراجها من ديارها ، دون شكل آخر من أشكال الادعاء ، ولو باتخاذ قرار من حيث المبدأ . إن من الواجب عليه أن يعنى ، في صدد كل موقف مشخص وكل حالة وكل عمل وكل وظيفة ذهنية ، بأن يحدد تحديداً مضبوطاً ما هو فين راجع إلى الفرد وما هو فين راجع إلى الجماعة ، على نحو يؤدي إلى رسم حد واضح . ولا يكفي في رسمه أن نعرفه تعريفاً قليلاً بقولنا الساذج : إنه موضع الفصل بين الحساسية الحيوانية والذكاء ! .

لهذا سنحاول ، ونحن نبحث الآن في بعض القضايا التي تطرحها الحياة الذهنية ، أن نبين استحالة الزعم بإمكان حلها حلاً مستكملاً دون إدخال التأثير الاجتماعية التي يتلقاها الفرد ، و — تبعاً لهذا — دون اللجوء إلى علم النفس الجماعي على نحو ما عرفناه . ذلك من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، سوف نبين كيف ينبغي لهذه القضايا أن تتفرق ، في كل حالة جزئية ، فتتوازعها فروع علم النفس المختلفة .

القسم الثاني

نصيب الحياة الذهنية من العنصر الجماعي

الباب الأول

الإدراك

ربما كان الإحساس الخالص لدى الراشد أقرب إلى أن يكون أمراً افتراضياً ، أو استثنائياً على الأقل ، منه إلى كونه أمراً واقعياً . ولكن بين هذا الإحساس الخالص وبين التأويل المعقد للمسلّمات الحسية (ذلك التأويل الذى يتدخل فيه الحكم والمحاكمة لتدخلا ظاهراً) يكاد يعسر تعيين نطاق مضبوط للإدراك . حتى إن كلاباريد (Claparède) على حق فى قوله « إن المرء ليجهل إلى أى مدى يتناول هذا اللفظ » . ونحن نهى أنفسنا بأننا سنكتفى ها هنا بالاتفاق على بضع نقاط تنفعنا فيما نحن بسبيله .

أولاً : حينما نقول أدركنا شيئاً يتحرك ، أدركنا كائناً حياً ، أدركنا رجلاً ، أدركنا أحداً لنا ، فها هنا عمليات ذهنية أربع متزايدة فى التعقيد ولا شك ، ولكننا ننظر إليها باعتبار واحد وهو كونها جميعاً إدراكات . فاللجوء إلى تصنيف الإدراكات تصنيفاً منطقياً أمر يرضى بآدى الرأى ، فتقسم الإدراكات إدراكات للأصناف ، وإدراكات للأجناس ، وإدراكات للأأنواع ، وإدراكات للأفراد . ويصبح من المغرى قبول الرأى الذى قرره بينه (Binet) من أن هذا النسق المنطقى يطابق نسقاً توليدياً ، وأن الإدراك يمر على مراحل فيمضى من غير المحدد إلى المحدد ، وأن « بدءاً أمر الإدراك الفردى إنما هى كونه إدراكاً جنسياً ، ثم لا يصل إلى ختام أمره إلا على درجات ، ووفق تقدم مطرد » . غير أننا لو نظرنا نظرة وافية ، لتبين لنا أننا قلما نرى هذا التقدم وعياً شاعراً . ونحن ، على وجه العموم ، إنما نبلغ كل مرحلة من هذه المراحل مباشرة وبوثية واحدة . فإدراك الفردى يتم بمثل السرعة التى يتم بها إدراك النوعى . وكل فعل إدراك (مهما علت درجة تعقيده وأيا بلغ فى التحين) تلبو عليه دائماً الوحدة ذاتها . قد يجوز أن يكون

لكل نمط من أنماط الإدراك المختلفة ميكانيكيات خاصة متميزة ؛ ولكن من الوجهة النفسانية ، إدراكنا للفرد لا يقتضى وجود إدراكات أقل تحديداً (ولو في ساحة اللاشعور) بحيث يكون ذلك الإدراك الفردى تصفية لها. فإذا كنت أستطيع أن أستنتج من كوفى ملوكاً لأخى أننى من باب أول أدرك إنساناً ، فإنه لا يترتب على استنتاجى أن إدراك النوع هذا هو جزء ذهنى من إدراكى للفرد . يؤخذ مما تقدم أن تفريق دراسة الإدراك على فروع علم النفس يجب أن يستند إلى ممر آخر مما سوى التحليلات الظنية .

ثانياً : لا ريب فى أن إدراكاتنا الحاضرة تابعة لتجاربتنا الماضية . فكل إدراك تدخله ذكريات . ومهما تناقش علماء النفس فى الهيئة التى يتم على نحوها تدخل الذاكرة فى الإدراك ، فإنهم بمقابل ذلك متفقون جميعاً (من فلاسفة التداعى إلى برجسن) على التصريح بأهمية هذا التدخل وضرورته اللتين يظهر أثرهما حتى على مفردات اللغة . فنحن (الفرنسيين) نستعمل فعل « reconnaître » (ومعناه معاودة المعرفة) فى معرض عرفان شخص أو اكتشاف أرض على السواء ، مع أننا فى الحالة الأولى تجاه عملية انطباق إدراك حاضر على إدراك من الإدراكات الماضية ؛ على حين أن الإدراك فى الحالة الثانية مجرد تعرف لأول مرة لا عرفان جديد أو معاودة معرفة ، مما يبدل على أن الإدراك هو دائماً عملية إسباغ هوية (percevoir c'est identifier) غير أن إسباغ الهوية هنا واقع على مجهول . فإذا ثبت ، كما سنرى بعد ، أن ذكرياتنا متأثرة أبعد تأثر بجملته وافرة من التصورات الجماعية ، جاز أن نقدر أن هذه التصورات الجماعية ذات تأثير أيضاً فى إدراكاتنا بما هى مؤثرة فى الذكريات .

ثالثاً وأخيراً : إن إدراكاتنا صحيحة عملياً فى حق الجميع ، لأنها مستندة إلى أشياء تصل إليها تجربة كافة الناس على السواء . وإلى جانب ذلك ، إن إدراكاتنا هى أكثر حالاتنا الذهنية قابلية للإيصال والنقل ، إن بالإشارة أو بالكلام . ونحن نعلم أن اللغة آتية إلينا من الجماعة التى ننسب إليها وأن من الأفكار المألوفة — منذ أن أفاض برجسن فى هذا الموضوع — أمر الارتباط الوثيق بين المجال العقلى الذى تلور فى نطاقه إدراكاتنا ، أى بين اللغة التى تعرب عن هذه الإدراكات وبين المجتمع الذى يراقب موافقتها

لمواضعاته ويشجب ضلالها عن النهج الذى رسمه لها . فإذاً يحتمل جداً ،
والحالة هذه ، أن يكون للمعنى نصيب من الصفة الجماعية التى نعرفها للإشارة
الدالة عليه .

ولأجل أن نستطيع الآن أن نجرى فى مجموعة إدراكاتنا المعقدة التفريق
والتمييز الضرورى ، ونحدد فيها النصيب الذى يعود إلى عمل الجماعة ، لا بد
لنا من معونة علم النفس المرضى الذى لا شك فى أن موضوعيته تجعل له
قيمة ثمينة . فعلم النفس المرضى يدعونا لأن نفرق بين أنماط ثلاثة من
الإدراك . سندقق فى الصفات الخاصة بكل منها الواحد تلو الآخر . فهناك
إدراك مفرد للكوائن المجسدة من أشخاص وأشياء ، فإدراك حسى للشكل
والجسمية ، ثم إدراك جنسى يمكن أن يقال عنه أيضاً إنه عقلى .

فأما الإدراك المفرد للكوائن المجسدة من أشخاص وأشياء فيكون حيث
يحمل إلينا إدراكنا معرفة الشيء فى ذاته متميزاً من أمثاله المشتركة فى
جنس واحد ، لا معرفة الجنس التابع له ذلك الشيء . فثلاً ، نحن لا ندرك
رجلاً ولا امرأة ولا كلباً ولا مظلة ، وإنما ندرك فلاناً أو فلانة أو كلبنا
أو مظلتنا . فنحن بهذا الاعتبار لا ندرك إلا الكوائن أو الأشياء التى سبق
لنا إدراكها مرة أو غير مرة والتى أتاحت لنا تجربتنا الشخصية أن نحفظ
خصوصياتها . فهذه الإدراكات تختلف اختلافاً عظيماً من امرئ إلى آخر
بحسب الظرف والمحيط والملابس . فنحن جميعاً لا نعرف ذات الأشخاص
وليس لنا عين التاريخ ، وإنما نستطيع فردياً عرفان خصائص الأشخاص
والأشياء أو نعجز عن ذلك العرفان ، تبعاً للصلة التى تربط هؤلاء بتاريخنا
الماضى . فنحن حيث أن أمثال تلك الإدراكات مختلفة لدى من يعينهم
أمرها باختلاف ظروف تاريخ كل منهم ، يجدر أن يقال فيها إنها شخصية
أو تاريخية .

إن الخلل العقلية المعروفة باسم النسيان المتأخر المستمر فى التشييت
والحفظ الذى يشاهد خاصة فى أحوال التسمم ، وفى دُهان كورسكوف
psychoses ، وفى الوسواس الناشئة عن صدمات psychoses
traumatiques وفى أمراض الانقلاب الشيخوخى والحرف involution et démence
seniles إن هذا الخلل يدل على أن ذلك الضرب من الإدراك الذى

وصفاته مستقل بنفسه تمام الاستقلال ؛ لأنه قد يعرض له عارض فيتلاشى من دون غيره . وإن المرضى المصابين بهذا الشكل من أشكال فقدان الذاكرة (الذى روى عنه دوبره عياناً قياً*) ليسوا بالضرورة من أرباب التشوشات العقلية المحضة ، لأن ملكتى الحكم والنقد الذاتى سليمتان لديهم ، وكثيراً ما يشعرون بحالتهم . ولطالما أعادت على مسمعتنا مريضة مقيمة فى مصبح ستيفانسفيلد (Stéphansfeld) أثناء معاينتنا لها مع الدكتور كوربون (Courbon) :

« إنكم لتعلمون حق العلم أنى غدت لا أذكر شيئاً أبداً » . وهما يكن من أمر فإن ما يعيننا من أمر هؤلاء المرضى أنهم مع كونهم قادرين على معرفة عناصر إدراكاتهم عاجزون عن أن يجعلوا لهذه العناصر فردية . فهم يعلمون أنهم فى مستشفى ، ولكنهم بين يوم ويوم ومن لحظة إلى لحظة عاجزون عن أن يعرفوا أنهم فى المستشفى عينه ؛ وهم يعلمون أنهم فى غرفة وأنهم إلى جانب سرير ، ولكنهم لا يستطيعون أن يقولوا إن هذه الغرفة غرفهم أو إن ذلك السرير سريرهم ؛ وهم يعلمون أنهم يرتدون ملابس ، ولكنهم يجهلون أن هذه الملابس لهم ؛ وهم يعلمون أنهم يتحدثون إلى طبيب ولكن هذا الطبيب — مهما تردد وتكرر لقاءهم له — يظل غريباً عنهم وجديداً بالنسبة إليهم ؛ وهم يعيشون فى مسكن ويعلمون أن المسكن يتألف من بهو وغرفة طعام وحجرات للنوم ومطبخ وربما علموا ما لا بد من وجوده فى كل بيت من هذه البيوت ، ولكنهم كلما دخلوا المنزل خيل إليهم أنهم داخلوه أول مرة . والخلاصة أن هؤلاء المرضى أصبحوا لا يدركون من الأشخاص والأشياء التى تقع تحت حواسهم إلا صفاتها الجنسية .

فالمستوصف (la clinique) إذن يميز لنا أن نزل فى داخل فاعلية الإدراك ضرباً متميزاً من غيره يعرف بالإدراك الشخصى أو التاريخى . ومن البدوى أن هذا الضرب خاص بكل إنسان من حيث كونه إنساناً ، لأن الناس الأسوياء يتمتعون جميعاً بالذاكرة ، فلكل منهم إذن ماض ، من الوجهة السيكلولوجية . ولكن هذا الضرب من الإدراك فردى ، لأن لكل إنسان ماضياً خاصاً ، وبالتالى ذاكرة خاصة .

والنتيجة التى تنجم عما تقدم هى أن الإدراك الشخصى أو التاريخى

* Dupré, in Revue Neurologique. 15 mai 1903.

ربما احتاج في ممارسة فاعليته إلى معونة المجتمع ، كما استدلتنا عليه دراستنا للذاكرة ، ولكن وجود ذلك الإدراك غير متوقف على تلك المعونة . فلذلك لا يدخل في حظيرة علم النفس الجماعى وإنما يرجع ، قبل كل شيء ، إلى السيكلوجيا الفرقة من حيث كونها فردية تختلف باختلاف الأفراد .

وأما الإدراك الحسى المحض للجسمية والصورة ، فذلك الذى نقيده منه معرفة مقومات الأجسام المادية ووزنها وأبعادها والنطاق المصدق بها وموضع كل منها نسبة إلى غيره فى المكان . وإنما استحق هذا الإدراك صفة « الحسى » لأنه قايح — كما نرى — فى مستوى المحسوس أو الحس المكنانى . وهذا ما يعرف عند فرنك (Wernicke) بإسباغ الهوية الأول (identification primaire) أى أنه لدى حصول الانطباعات — ولا سيما البصرية أو اللمسية أو السمعية — يشعر المرء شعوراً واضحاً بمجموع الأوصاف المحسوسة التى يستلزم حضور تلك الانطباعات وجودها فى الشيء الصادرة عنه . على أنه من الشاذ النادر أن يقنع الإنسان بهذا الإدراك الحسى للمقومات والأشكال . والواقع أن إدراكاتنا تستحيل دائماً إلى ما يسميه فرنك إسباغ الهوية الثانى ، أى إلى إدراكات تقوم على معرفة الجنس (identifications génériques) فنحن إنما ندرك فى الوهلة الأولى مفتاحاً أو سكيناً أو اسفنجة ونكون مستعدين رأساً ، حيناً تقع تحت يدينا أو عيننا ، إلى دعوتها بأسمائها ، ولا نعرف — بصورة منهجية — إلى شكلها وقوامها إلا بعد أن نتبين ما هى . ولربما استطعنا ، كما سنرى ، معرفة ما هى دون أن يكون لنا غير معرفة جزئية بشكلها وصورتها .

هنا أيضاً ، الذى يتيح لنا الجزم باستقلال كل من هذين الضريين من إسباغ الهوية الأول والثانى إنما هو علم النفس المرضى . فى حالة « انعدام الرمزية البصرية » (Asymbolic visuelle) وفى حالة « انعدام الرمزية السمعية » ، تفقد الصور الملونة أو الأصوات لدى المريض المعانى التى ترمز إليها بالنسبة إلينا . فهو مبصر ، وهو سميع ؟ ولكنه غدا لا يعاود عرفان ما يبصر ولا ما يسمع . فقد أصبح — كما يقال — مصاباً بالعمى أو الصمم النفسانيين . إنه يدرك أوصافاً حسية ، وإنه لقادر على إحلالها محلها من المكان وعلى نظمها على هيئة تصورات حسية للشكل وللنظام والعدد ؛ ولكن هذه التصورات أضحت لا تعنى شيئاً بالنسبة إليه لأنه قد العرفان وأضاع

ملكة إدراك الأشياء التي تطابق تلك التصورات ، فهو لا يطبق لها تسمية ولا يدري لها استعمالاً . فإسباغ الهوية الثاني قد تلاشى إذن ، ولم يبق إلا إسباغ الهوية الأول . ثم إن اختلالات اللمس . حينما تزداد وتتشعب ، أكبر دلالة على ما نحن بصددده : فإلى جانب المرضى المصابين بحالة « انعدام الرمية الللمسية » أى الذين يعجزون (عجز العميان والصم النفسانيين) عن إدراك ما سوى الأشكال ، نجد هنا مرضى مصابين بما يسمى « انعدام معرفة الأشكال » (astéréognosie) أى أنهم أمسوا عاجزين عن إدراك مجرد الأشكال ، مع أنهم لا يزالون يتبينون الأشياء في بعض الأحيان . أو كما يقول بيرون (Piéron) : « في بعض الأحوال يلاحظ أن بعض المرضى يدركون الصورة ويصفونها إدراكاً ووصفاً صحيحين ، مع أنهم لا يفقهون الشيء الذى يتكلمون عن صورته ، ولا يحذون له اسماً ، ولا يدلون بإشارة أو باستعمال صالِح على معناه وعلى منفعة . وفي بعض الأحوال الأخرى على العكس ، يكون عند المريض إلى جانب فساد إدراك الأشكال ، مقدرة على الإشارة إلى الشيء المستعمل ، ومهارة في حزره وسلامته في التصرف به . »

يضاف إلى هذا أننا لو اقتصرنا على الملاحظة الشائعة ، لتبين لنا أن إدراك « ماكنة » نعلم آليتها واستعمالها يختلف عن إدراك « ماكنة » نجهل كيفية سيرها ووجه الانتفاع بها . فالإدراك الأول ينطوى على نسق ووحى لا وجود لها في الإدراك الثاني . ذلك من جهة ؛ ومن جهة ثانية ، تطالعنا الأشياء التي نصفها عفواً في باب واحد ، بأشكال وأبعاد غير متجانسة ، فالشُبوب والقريش كلاهما من السمك ؛ و البلدوغ والسلافي كلاهما من الكلاب ؛ والكوخ والقبلا كلاهما من المنازل . وكل ذلك يعنى أن إدراك الأشياء هو أمر مضاف زائد ، وهو مختلف عن إدراك الأشكال .

وباعتبار أن الإدراك الحسى المحض مشترك بين جميع الناس من حيث أنهم بشر - يقطع النظر عن الرهط الذى يتسبون إليه - فإن له صفة نوعية ، ودراسته تعود إلى السيكونفيزيولوجيا لا إلى علم النفس الجماعى .

إن التشوشات المرضية التي أتاحت لنا - كما رأينا - إثبات استقلال ذاتي لكل من الإدراك المفرد والإدراك الحسى المحض تبرهن في ذات الوقت ،

على استقلال ذاتي للإدراك الجنسي أو لإسباغ الهوية الثاني الذي تكلم عنه فريك . فهذا الإدراك الجنسي ينحصر للأشياء التي تقع تحت حواسنا الجنس الذي تتسبب إليه . ومهما يكن هذا الإدراك عفوياً وآلياً أو أوتوماتيكياً ، فإنه يفرض — على الرغم من هذا — تدخل شيء من الذكاء ، قبل ذلك على الأقل . لأنه لا يكتفى باختيار المسلمات الحسية ، بل يحمل لنا معها فهماً لهذه المسلمات ، ويوفر لنا فقهاً لمعناها ، ويدمجها في إطار التجربة . ولكن هذا الدمج في تجربة ما ، هو في ذات الوقت دمج في نظام من المفاهيم . لأن وراء كل تجربة منظمة مجموعة من المفاهيم والأفكار تترجم عن نسقها ووحليتها . وكما سبقت لنا كتابته في موضع آخر ، « إن الشيء منذ أن يتناوله إدراك المرء ، يدعى باسم من الأسماء ؛ والاسم الذي يستدعيه هذا الإدراك له تأثير في الإدراك نفسه : ذلك بأنه يجذبه معه إلى هذا العالم من العلاقات المنطقية الذي هو عالم ألفاظنا . فالاسم الذي نطلقه على شيء من الأشياء يكاد يكون دائماً اسماً عاماً (كجبل أو جواد أو دار) . وهذا الاسم العام يؤكد أن الشيء المسمى يتمتع فوق صفاته الفردية بصفات أخرى تجعل له قرابة مع الأشياء المشتركة وإياه في النوع . هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى يدل الاسم العام على أن الشيء ، إلى جانب مشاركته أضرابه في النوعية ، له محل معين في جملة التجربة وفي المدلولات التي تستمد منها هذه التجربة وحدتها . فالإدراك الجنسي الذي يحجر مباشرة إلى تسمية الأشياء على هذا النحو له ، والحالة هذه ، صفة من الصفات العقلية « فوق الحسية » تؤيد وجودها مشاهدات أخرى .

إن أقل مسلم من المسلمات الحسية يكنى ، في الواقع ، لإثارة هذا الإدراك الجنسي . فنحن ، في ظلمة الليل وعينانا مغمضتان ، لا نحتاج لأكثر من لمس خاطف محدود حتى نعرف أننا بقرب كرسي أو منضدة أو شيء من الأشياء المألوفة لدينا . إن إدراك الأشياء يبقى ثابتاً لا يتغير مهما اختلف الإحساس المثير : فإذا سمعنا ناقوساً أو رأيناها أو لمسناه تولد فينا موقف ذهني واحد هو الذي يجعلنا نعلم أي شيء هو تجاهنا . ثم إن حالة بعض العميان الصم البكم الذين تبين أنهم قابلون للتربية تدلنا على أن مجموع التجربة الحسية غير ضروري لإنضاج إدراك الجنس ، ولا لتوليد التصور الذهني ، ولا لعرفان

الأشياء . إذن فالشيء يتجاوز بما لا يقاس الإشارة ، وكل ما في الإدراك الجنسي من أمر يستعصى على التعليل بالمسلّمات الحسية وحدها يقتضينا أن نلجأ إلى أفعال ذهنية أكثر تعقيداً .

زد على ذلك ما ذكرناه قبل من أن الكائن من الكوائن أو الشيء من الأشياء ينطوى على أكثر من صفاته الحسية . فالكائن أو الشيء ، كما هو قائم في الصفات الحسية هو قائم أيضاً بل قائم أكثر في الفاعليات التي يقوى أو يجوز أن يبعثها فينا . وتلك الصفات توحى لنا بها تجارب حسية ، وليست هذه الصفات هي في ذاتها تجارب حسية ، بل هي انعكاسات لتلك التجارب في فاعليتنا العفوية أو التأملية ؛ ولهذا لا تكفى الحواس وحدها في تحصيلها . وأخيراً ، إدراك الجنس لا يكون ممكناً في عامة الأحوال إلا بناء على قرينة وعلى فهم تلك القرينة . فيجب — لكي يتحقق الإدراك تحقيقاً تاماً — أن ندرك في أية ظروف وقع الإدراك . وشأن الأشياء في هذا شأن الكلمات . فنحن لا نقرأ « علم » على وجه واحد في التركيبين الآتين : « علم النفس » و « قد علم » . كذلك الخشبة الشاقولية ندرکہا بحسب ما يحيط بها على أنها عمود للعبة التسلق ، أو صارى سفينة ، أو سارية للأسلاك البرقية . ففي كل من الحالتين ، القرينة هي التي تفرض علينا آتيا النحو الذي ننحوه في قراءة الكلمات أو فهم المسلّمات الحسية . وإنه لمن المستحيل أن يدرك المرء إدراكاً سليماً أو أن يقرأ قراءة صحيحة من دون أن يفهم النص ، أو المشهد ، الواقع تحت عينيه .

على هذا النحو ، يتخذ إدراك الجنس ذريعة من الحسيات ليتجاوز عليها ، ويربط الشيء الذي هو موضوع لها بمجموع التجربة ، وليدخله في باب ما هو معلوم من قبل . هذه العملية ، بالنسبة إلينا ، طبيعية ومتواترة ومألوفة للدرجة أنها تجعلنا لانعى حق الوعي ما توفر لنا من أمان ذهني ؛ وعند ما لا تؤدي هذه العملية إلى شيء ، عندئذ فقط ، يستولى علينا شعور بالحرج والقلق ، ويدلنا هذا الشعور على أننا محتاجون لنجاح تلك العملية ، مفتقرون إلى أن يداخلنا رضى صامت من جراء ذلك النجاح . يلاحظ جان ريشار بلوخ (J.-R. Bloch) — ونحن الذين نشير إلى بيت التصيد في كلامه — :

« excellent » : « cet homme excellent » — « ces hommes excellent » : في الأصل :

« أن صبيّاً وقف مشدوهاً تلقاء عجيبة من لازورد قائم . ها هو ذا يرسل بصيغ التعجب ، ودهشته تستصرخ الدنيا لتجدته . يمر رجل له دراية ، ويده صحيفة يقرؤها . فيلتي نظرة خاطفة من جانب عينه ، ثم — بلهجة من سرى عنه بعد الروح — يقول : « مالك ؟ هوذا غير زيز ! » ؛ فبعد أن أرجح الإحساس البكر إلى حظيرة التسمية ، وبعد أن أدخل في باب المرئى من قبل الحادث الذى يحوز وقوعه ، اطمأن وانصرف » .

إذن فباختبار أن إدراك الجنس بهم الذكاء ، وليس منوطاً بفاعلية حسية وحسب ، بل يفرض تدخل سلسلة من الأفاعيل غاية في التعقيد ، هناك مجال للتساؤل : ألا تعود دراسته إلى حد ما ، للسيكولوجيا الجماعية ؟ وفى الواقع ونفس الأمر ، أن هذا الضرب من الإدراك واقع تحت تأثير البيئة الاجتماعية ، وكأنه فى تقدم سيره تابع لتوجيهها ، مقيد بأمرها .

إن العالم الذى نعيش فيه ليس مؤلفاً من أشياء طبيعية فحسب . إنه مؤلف أيضاً من أشياء صنعها الإنسان لاستعماله . وهذه الأشياء يزداد عددها باتساع الصناعة . ومنذ أقدم الأزمنة ، إنما كانت صلة الوليد الصغير (بالعالم الخارجى) عن طريق تلك الأشياء . والأمر أجدر بالألا يحتاج إلى دليل فى عصرنا هذا . فالعالم الطبيعى فى أعين أطفالنا يتوارى أمام كمية الأشياء المصنوعة التى تحيط مباشرة بهم . فكأنهم يميزون بالأشياء المصنوعة على إدراك الأشياء الطبيعية . ولقد يبدو أن معنى كثير من الأشياء المصنوعة إنما يتبادر إلى الأذهان بتأثير شكلها : أليس الكرسي دعوة للجلوس ؟ أو ليست السكين نداء للقطع ؟ إلا أن الواقع أن تأويل أكثر هذه الأشياء يتطلب دربة اجتماعية . فنحن ، بفضل علامات فارقة متخذة فى التزيين وفى التجهيز ، نعرف ونذكر من النظرة الأولى أية حرفة أو تجارة تمارس فى حيوانيت الشوارع التى نمر بها . وهذه العلامات الفارقة مختلفة على العموم من بلد إلى بلد ؛ بيد أنها جميعاً اصطلاحية ورمزية . مثال ذلك فى فرنسا ، شارات الكتاب العدل ، و « جزرة » بائى التبغ ، ودست اللحية عند الحلاقين . ونحن حين نقول : هذه سبعة ، أو هذا جهاز هاتف ، فإن قولنا يتجاوز مجرد مشاهدة الأشكال الملحوظة ، ويفرض معرفة بتكنيك الدين أو العلم ؛ معرفة إنما ندين بها لبيئتنا . حتى إن إدراك المسافات وإدراك فواصل الزمن للذين يُظن أن لهما من

حيث طبعتهما صلة ماسة بالحدس الحسى لا يستطيعان أن يصلأ إلى شىء من الضبط إلا بفضل الانتفاع بمجاميع القياس التى تجهزنا بها الجماعة . فما من أحد منا يخترع الساعة ولا المتر اللذين يستخدمهما . وإن تقاديرنا للأبعاد ولقواصل الزمان لتبين لنا جلياً مبلغ ما يفعله فينا سحر الوحدات المصطلح عليها مع أبسط تقاسيمها الحسابية . لقد درس يركس وأوربان (Yerkes, Urban) على ٧٠٠ شخص تقدير فواصل الزمن . فطلبوا إليهم أن يقدروا بعضاً من القواصل بالتوائى . وهذه القواصل مددهن الفعلية ١٨ ، ٣٦ ، ٧٢ ، ١٠٨ ثانية ، والعلاقة العددية بينهن ظاهرة بينة ، كما أنهن غير قابلات لأن يعبر عنهن بأرقام « مدورة » (مجردة عن الكسور) . فجاءت أغلبية الأجوبة بأعداد هى « أمثال » ٥ ، أى أن الرقم الذى تنهى به هذه الأعداد هو ٥ أو الصفر . وبعد الصفر و ٥ ، كان الرقم الأخير الذى رشح لإبراده هو ٨ أو ٢ . فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الأشخاص كانوا ملزمين أن يصوغوا أجوبتهم بصيغة الكسور التامة للتوائى ، وجدنا أنفسنا أمام سلسلة من النوع الآتى $\frac{1}{2}$ ، $\frac{1}{3}$ ، $\frac{1}{4}$ ، وهى السلسلة الدائخة الاستعمال . فتقديرات هؤلاء الأشخاص وقعت - كما يقول المؤلفان - تحت تأثير اهتمامهم بالوحدة الاصطلاحية ، التى هى الدقيقة . وكل جهد للتقدير الكمي ، تنشأ عنه أخطاء لصالح وحدة القياس المستعملة ولصالح كسورها البسيطة . وكلما طالت الفاصلة الزمنية ، تواتر (لدى الناس) اعتبارها مساوية للوحدة أو لكسر الوحدة البسيط . فتجارب مثل هذه تظهر لنا - بصورة تستلفت النظر - كيف يؤول الأمر بمدلولات ذوات أصل جماعى بالبدهاة إلى أن تغشى على الواقع لدى الاستعمال ، وإلى أن تندس فى جوف إدراكنا إياه . إن الإنكليزى الذى يجرى حسابه بالأقدام ، والفرنسى الذى يعد بالأمطار ليستطيعان أن يكون لدهما عن مسافة ما إدراك حسى واحد ، ولكنه يستحيل عليهما أن يحصلأ على إدراك جنسى واحد عن تلك المسافة ، لأن الفرق الذى يبدو فى التعبير عما يشاهدانه يتغلغل إلى تلك المشاهدات على أى حال . من جهة ثانية كما رأينا ، كل إدراك لشىء فإنما هو عمليات تسمية لذلك الشىء ، وطى له - تبعاً لهذا - فى منظومة مرتبة من التصورات ؛ فى جملة محددة من المدلولات تتجلى من خلالها نظرة منسجمة عن العالم ،

وتجربة مناسكة إن قليلا أو كثيراً . فهذه النظرة ، وتلك التجربة ، وهاتيك المنظومات من التصورات والمذلولات لم يقمهن الأفراد ولا اخترعوهن من تلقاء فكرهم (فهم عاجزون عن هذا) وإنما الذى تولى ذلك الجماعات التى يتسبون إليها . فمن هنا ، كان كل إدراك جنسى جماعيا بما هو جنسى .

وإنه لتزداد قناعتنا بما تقدم ، إذا لاحظنا أن مذلول الموضوع ومذلول الموضوعية يختلفان من عصر إلى عصر . فالشئ يعد أو لا يعد موضوعياً تبعاً لانطباقه أو عدم انطباقه على ما اعتمدته المذنيات ذات العلاقة من نظرة لديها إلى الواقع ، أو على الأصح من سبق النظرة إلى الواقع (وهو شأن يخلط من يعينهم الأمر بينه وبين الحقيقة الواقعة) ومن وجهة النظر هذه ، استطاع ليثى برول أن يقول إن البدائيين لا يدركون كما ندرك . والواقع أن موضوعية الأشياء ترجع لديهم إلى الخصائص الصوفية غير المحسوسة بقدر ما ترجع إلى الخصائص المادية للمحسوسة (إن لم نقل : أكثر مما ترجع إليها) . وإنما يلحظ حضور تلك الأشياء الناجع ، بأمور غير الانطباعات الحسية . ولئن جاز أن يكون الحضور هو السبب فى حصول الانطباعات ، فليست الانطباعات مما لا يستغنى عنه فى إثبات الحضور . أما بالنسبة إلينا فعلى العكس ؛ العالم يزداد عراقة فى المادية ، وإنما نعرف فى الأشياء أمارة الموضوعية من صفاتها الطبيعية التى تجعلها فى متناول حواسنا .

إن البشرية ، بين البدائيين وبيننا ، مرت ولا شك بسلسلة تامة من النظرات الجماعية عن العالم . وفى هذه النظرات ، ما زال مفهوم الحقيقة الواقعة يتجرد بالتدرج من صفته الصوفية ويصطبغ بالصبغة الإيجابية ، وما زالت الإدراكات الجنسية تختلف بصورة موازية . فثلاً ، فى العصر الوسيط ، يبلو أن القوى الصوفية المنبثة (على نحو ما يؤمن به البدائيون) ما انفكت نافذة إلى أقطار الكون ، وإن كانت محتشة فى أشخاص الإله ، والعذراء ، وولدها ، وكبار الملائكة ، والقديسين . والعالم ، فى ذلك الحين ، عامر بفاعلية صوفية عجائبية من الممكن إحياء أسماء ووجوه لمظاهرها . هذا هو السر فى أن جان دارك (Jeanne d'Arc) — وكلها حس ، وسلامة حس — رأت ملائكة وقديسين وكلمتهم . لقد كانت رؤيتهم وتكليمهم عندها أمراً طبيعياً مثل رؤية أبيها وتكليمه . فهم حاضرون حضور أبيها

فى العالم الذى آمنت به هى ومعاصروها . ولئن أكد بعض هؤلاء المعاصرين أنها كانت ألعوبة فى يد إبليس ، فما من أحد منهم أنكر أنها رأت وسمعت . ولا يجوز فى هذا الموضوع أن نتحدث عن هذيانات ووساوس ؛ ففى ذلك تناس لموافقة الناس لها ؛ وفى ذلك جهل بالصفة الصوفية التى احتفظ بها الواقع أثناء عهد طويل وسابره فى الاحتفاظ بها الإدراك المطابق له ، والذى يجوز ألا يكون قد فقدها أصلا ؛ وفى ذلك أخيراً تجاهل لكون إدراكاتنا الجنسية ليست مصنوعة من محمولات الإحساسات فحسب ، بل أيضاً (وربما لا سيما) مما فرضته عليها التصورات الجماعية .

يؤخذ من هذا أن جزءاً (ينبغى زيادة الضبط فى تحديده) من الإدراك الجنسى هو من صنع الرهط لا من صنع النوع أو الفرد . فدراسته ترجع إذن إلى علم النفس الجماعى ، على أن نتائج هذه الدراسة قد تكون مدعوة إلى أن يرتكس صداها ، من جهة ، على سيكولوجية الإدراك الحسى المخض وعلى «إسباغ الهوية الأول» ، لأن مدلول المكان المتجانس الذى هو مدلول فكرى كل الفكرى قد نفذ نفوذاً عميقاً إلى حدى المسوس ؛ ومن جهة أخرى ، على سيكولوجية الإدراك الشخصى والتاريخى ، لأنه لئن لم يحصل هذا الإدراك على قترتين ، ولئن كنا لا نشرع بإدراك السكين قبل إدراك سكيننا ، فإن الفكرة التى لدينا عن سكيننا منوطة بما لدينا من فكرة عن السكين على وجه العموم ؛ وتبعاً لهذا ، إدراكنا لسكيننا قد يكون مرده إلى صفات (ينبغى أن نتحدث) من إدراكنا للسكين على وجه العموم .

والخلاصة : إن سيكولوجية الإدراك ، لأجل أن تكون كاملة لا بد لها من التوزع أقساماً ثلاثة : السيكلوجيا النوعية ، السيكلوجيا الفردية ، السيكلوجيا الجماعية . وهناك مجال للابتداء بدراسة الإدراك عن طريق علم النفس الجماعى ، فتعين فيه ما يختلف باختلاف الرهوط والحضارات ، محددين ، بهذا ، النطاق المضبوط لما سيكون اكتشافه هنا واقعاً على عهدة علمى النفس النوعى والفردى .

الباب الثاني

الذاكرة

درس نوجيه (Nogué) في مقال ظهر في المجلة الفلسفية (Revue Philosophique) الذاكرة التاريخية . وهي إنما دعيت بهذا الاسم لأنها توفر لنا عن ماضينا معرفة مرتبة أشبه بمعرفتنا لحياة لويس الرابع عشر أو نابليون . إن هذه الذاكرة التاريخية تبدو وكأنها خاصة بالإنسان على وجه الحصر . ويظهر أن الحيوانات الموسومة بالعليا ، وحتى البهائم المستأهلة ، تكاد لا تعرف تاريخها الخاص عرفاناً يماثل في سمته معرفتنا بتاريخنا . فإن سلوك هذه الحيوانات يدل على أن لها عادات تنشأ في بعض الأحيان عن تجربة مفردة ، وتقوي عند الاقتضاء على محاكاة الذكريات . ولكن ذلك السلوك لا يميز أن نعزو لها ذكريات بمعنى الكلمة .

لقد كان وجود هذه الذاكرة التاريخية لدى الإنسان سبباً أصلياً في قيام وهم خاطئ . وربما كان لهذا الوهم (وإن لم يتيسر الإعراب عنه ، نظراً لما ينكشف بالإعراب عنه من مباينة للواقع) نصيب في الاستهواء الذي تمتعت به النظرات البرجسونية وحتى التحليلية النفسانية (psychanalytiques) في موضوع الاحتفاظ ضمن اللاشعور بخدافير الماضي . إن لهذا الوهم لتأثيراً من وراء الستار في تحديد جزء من سلوكنا . فنحن نجزع في الحياة الاجتماعية ، وحتى في حياتنا الباطنة إلى اتخاذ سلوك لنا كما لو كان الواحد منا يملك بالذاكرة ناصية ماضيه بأسره ؛ كما لو كان وجب علينا أن نتمكن من أن نسرد على غيرنا وعلى أنفسنا ما عرض لنا وما تدخلنا فيه من حوادث أو ما شهدناه منها . والدليل على ذلك الأعراف العدلية : فالقاضي لا يتردد في أن يطلب من المتهم وحتى من الشهود بأن يذكروا تمام الذكر ما فعلوه أو قالوه أو رأوه أو سمعوه بعد انقضاء أسابيع بل أشهر بل سنوات . والدليل على

ذلك أيضاً ما نعانى من برم وتخرج وضيق بالضيق الواقع علينا لدى إضاعة ذكرى غير ذات شأن ، لا عندما نحتاج إليها فحسب ، بل عند ما لا تنفع الذكرى وتصبح محض ترف ذهني . ولطالما يلقي المرء بعض الهوان في نفسه إذ يطفو من أعماق ماضيه وجه من الوجوه فيعجز أن يالحق به اسمه المعروف . ولا أدل على مانحن بصده من ان نسيان الأسماء الخاصة غدا من التجارب النفسية التي بلغ من ابتذالها وهوان شأنها علينا وعدم حفلتنا بها أننا أصبحنا نوظن الأنفس على ألفتها ، متقبلين القضاء بالرضاء : فنحن لا نعجز فحسب أن نكتب جريدة بأسماء « ربات الفنون »^(١) (Muses) ، بل بأسماء رفاقنا في الصف أو في الجندية . وما هو فوق البدهة أن سوادنا لا يذكر بتاتاً ما صنع الساعة التاسعة من مساء الثاني عشر من شهر تموز (يوليو) المنصرم . وكل ما نستطيعه على وجه العموم في حال كهذه ، هو أننا ، بمعونة تحريات ومعارضات معدة للتحقيق والتقرير ، نعيد بناء ما قد يجوز أن نكون صنعنا في ذلك الوقت ، على وجه متفاوت درجة اقترابه من الصحة والحقيقة .

مهما يكن من أمر ، ونظراً لأهمية الذاكرة التاريخية من الوجهة الإنسانية ، على ما بين ذلك هالفاكس (Halbwachs) في كتابه الجليل « الأطر الاجتماعية للذاكرة » (Les Cadres sociaux de la mémoire) فإن النقطة الرئيسية التي يجب جلاؤها في دراسة حوادث الذاكرة إنما هي أوصاف الذكريات المضبوطة ، المحددة ، المعينة مكاناً وزماناً ، وشرائط هذه الذكريات المتصلة بحوادث لم تقع إلا مرة واحدة ، ولا تكرر حدوثها ؛ تلك الذكريات التي تعهدا تجربتنا عهداً تاماً وتظهر لنا طبيعية ، وكأنها ملتحمة بكياننا الذهني للدرجة أننا نحمل إلى الإغراق في مبلغ تواترها وجواز وقوعها المستمر .

(١) هن بنات زوس من انيموزين (Mnemosyne) وعدتهن تسع أخوات يتولين أمر الفنون الحرة ولا سيما الفصاحة والشعر . فتقوم اكليو (Clio) على التاريخ ، وأوترب (Euterpe) على الموسيقى ، وثالي (Thalie) على الملهاة ، وميلبومين (Melpomène) على الفاجعة ، وتيربسيكور (Terpsichore) على الرقص ، وإيراتو (Erato) على فن الأبي ، وبوميني (Polymnie) على الشعر الغنائي ، وأوراني (Uranie) على الفلك ، وكاليوب (Calliope) على الفصاحة وشعر البطولة . (المغرب)

هذه الذكريات المعينة المحددة التي هي الذكريات بمعنى الكلمة والتي سندعوها من الآن فصاعداً الذكريات المحضة مندرجة لدى كل منا في ماضى شخصي نشعر بأنه متصل ومرتب . ومع ذلك فإننا . بنتيجة مفارقة فيها شيء من الغرابة . نرى أن هذا الانطباع الشعوري الذي يفرض علينا بقوة اليقين الذي لا يدفع ولا يترزعزع لا تنفك تناقضه التجربة كلما حاول أن يثبت قدمه فيها . فمن المستحيل علينا عملياً أن نعيد استعراض برهة من ماضينا بنماها (سواء أكانت تلك البرهة يوم أمس الدابر ، أو الساعة التي انقضت) وأن نقف على دقيق الحوادث التي ملأت تلك البرهة ، وأن نحل بعضها محله بالإضافة إلى بعض في ضبط مطلق . إن نظام العالم يشاء أن أكون قد انتعلت هذا الصباح ، لأن نعلي في قديمي الآن ، ويشاء أن أكون قد عقدت ربطتي قبل أن أضع رؤوس أكمامي أو أن أكون قد وضعت رؤوس أكمامي قبل أن أعقد ربطتي . فنحن ، إذ ترك لشأننا وإذ تقتصر على الاستعانة بما تستمده ذاكرتنا منا فقط ، لا نستطيع أن نحصل من ماضينا إلا على صورة جزئية تأتي فيها الحوادث مبعثرة على فواصل غير محددة ، وفي نظام مضطرب . ويبدو إذن لأول نظرة أن ما ابتدأنا في تقريره من أمر يقيننا باتصال ماضينا وعدم انتكاسه رأساً على عقب لا يمكن أن يكون صادراً عن تجربتنا الخاصة المباشرة ؛ فهي لا تفتأ تناقض ذلك اليقين . إن ذكرياتنا مستقرة في إطار يستحيل عليها بنفسها أن تقوم بتوفيره .

إذن فما يتصف به ماضينا في عيننا من استقرار واتصال وبكلمة واحدة من موضوعية ، إنما هو ناشئ عن غير ذاكرتنا الشخصية الخالصة . وسنحاول أن نبين أن ماضينا إنما اكتسب هذه الصفات من تدخل عوامل اجتماعية ، ومن استناد تجربتنا الفردية استناداً دائماً إلى التجربة المشتركة بين أفراد مجتمعنا ومن انطواء تلك التجربة ضمن الأطر الاجتماعية (هذه الأطر التي تضاف إليها الحوادث كلما حييا المرء ، وتظل ملتصقة بها ولو زالت ، ويتم في جوفها تعيين مكانها وحتى استذكارها) .

ليس بلديها ، بادى الرأي ، أن تكون فكرة الزمان المتجانس ذات أصل اجتماعي كما شاء لها دور كايم . وبما أننا في بداية سيرنا هنا معنيون بالاعتماد على البداهة ، فلسنا نعرض لهذه القضية . ولكن من البديهي ، في

مقابل ذلك ، أن كل المجموعات التوقيتية المستعملة لقياس الزمن في حقبة ما من حقب التطور البشرى هى أوضاع اجتماعية . فإن تنظيم التقاويم ، وتعيين مبدأ حساب السنين (كالأوليات الأولى ، وتأسيس روما ، و ميلاد المسيح ، وهجرة محمد) كل ذلك مواضع اعتبارية قبلتها ، على وجه الشمول وخلال مدة تتراوح في الطول والقصر ، جماعات بشرية تتفاوت في القلة والكثرة . وكل مجموعة توقيتية متخذة ، قابلة لأن تحيط بحملة الماضى والمستقبل . وما من يوم مهما بعد تقدمه أو تأخره إلا وفي وسع تقويمنا الغريغورى تعيين تاريخه : فنحن نستطيع أن نفكر في اليوم الآخر من أيلول عام ٢٣٩٤٨٦ قبل المسيح أو بعده . ولئن كنا عاجزين عن تصور ما جرى أو ما سيجرى في اليوم المبحوث عنه ، فما لا مراء فيه على الأقل أنه جرى أو سيجرى في ذلك اليوم شيء ما . فالمدى الزمنى المقيس على هذا النحو بمجموعاتنا التوقيتية يصبح في نفس الآن ، بالنسبة إلينا محلا :

(أ) لحوادث ماضية أو مستقبلية لا نعلم من أمرها شيئا البتة .

(ب) ولحوادث نعلم بصورة متفاوتة في الضبط أنها وقعت أو ستقع ونعلم أن بعضها لا يعنينا على حين أن بعضها الآخر ، على العكس ، يتصل بنا من نواحي شتى (سواء أكانت هم مجتمعتنا أم كان لأبائنا أو سيكون لأبنائنا يد في تصرفها أو شهودها) .

(ج) وأخيراً ، لحوادث تخصنا بالذات لأننا حضرنا وقوعها أو اشتركنا فيها . فهذا الاعتبار ، نجد ماجريات حياتنا الفردية تتخذ لها مكاناً في جوف المدى الزمنى الرحب الاشخصى ، وتصبح نقاطاً لا يختلف بعضها عن بعض إلا من حيث الموضع فقط . إن زواج نابليون عائد إلى ترجمته الشخصية ، ولكنه داخل أيضاً في حوزة التاريخ . وإن زواجنا لا يعود والحق يقال إلا إلى ترجمة حياتنا ؛ بيد أنه لئن كان في نظر سواد معاصرنا ونظر جملة الأجيال القادمة غير ذى مساس بالتاريخ ، فإن له به لصلة بالنسبة لنا وبالنسبة لأصدقائنا من حيث أن له ميقاتاً لا يختلف في حق امبراطور عنه في حق رجل من أواسط القوم . وعلى هذا فإن تاريخ حياتنا يمتد ويندمج في تاريخ العالم والإنسانية ، وذلك بنووانه فيه ، وبإحلاله الحوادث التى يتركب منها محلا غفلا ، على سُنَّة التاريخ .

ثم إن وجودنا (ككل شيء يدور ضمن نطاق الزمان) ينقسم ، من هذا الوجه ، أجزاء وسنين وأشهرًا وساعات ودقائق. فلو اتجهنا إلى تجربتنا الشخصية وسألناها وحدها ، لانتضح لنا — كما رأينا — أن نظام تتابع هذه الأجزاء غير مستقر في ذاكرتنا بوجه الضبط ، وأن بعضها خلو من كل ذكرى ، ولانتضح لنا فوق ذلك أن السنين تسرع في الكر كلما تقدمت بنا السن ، وأن هنالك أياماً تنقضي كوامض البرق ودقائق لا تنهى في الطول . ولكننا إذا عزفنا هنا عن الاصغاء إلى شعورنا وأقنعنا أنفسنا ، على العكس ، بأن السنوات والساعات والدقائق متساوية الأجزاء فيما يخص كلا منها ، كساي الأيام فيما بينها والشهور فيما بينها ، وأن تقاسيم الزمن تتوالى في نظام لا يقبل الانتكاس رأساً على عقب ، وأنها قد جئنا ، على نفس السرعة والثبات غير الشخصيين ، هذه الجزئيات من الزمن (مهما تكن المادة التي صيبت فيها فحين ذكرياتنا بصورة لاحقة) فغنى ذلك أننا طأطأنا رأس تجربتنا الشخصية أمام التجربة الجماعية ، وأنها انحنينا أمام المجموعة التوقيتية المستعملة في مجتمعتنا (تلك المجموعة التي يشتمل اتصالها الموضوعي على اتصال ماضيها ، ويستتبع أن أجزاء متساوية من حياتنا — ما دمنا قد حينناها بالضرورة — كانت كذلك محلاً لحوادث ، وخزانة غنية بذكريات قائمة فيها بالقوة) .

نحن ، في مجرى حياتنا ، نحدد عدداً من التواريخ بعضها متصل بحوادث تهم مجتمعتنا ، وبعضها الآخر متصل بحوادث لا تهم أحداً غيرنا . وعدد الحوادث الأولى يختلف بالنسبة لكل منا حسب أهمية الحوادث السياسية المعاصرة والاهتمام الذي يعلقه عليها . إن هذه التواريخ التي لها مساس بـ «التاريخ» هي بمثابة نقاط تعيين متفاوتة في مبلغ الثقة المتوقعة بها ، ولكنها نافعة لنا في إحلال تفاصيل ماضيها محالاً بالإضافة إليها . غير أن بعض تلك التواريخ ، نظراً لعمق الأثر الذي تركه في حياتنا ، نقيم من الانقطاع الحاسم بين ماكانه من قبلها وما أننا إليه بعدها، ما يجعلنا منذ اللحظة الأولى نعرف الحادث من حوادث ماضيها أوقع متقدماً عليها أم متأخراً عنها . ونضرب لذلك مثلاً الثاني من آب (أغسطس) ١٩١٤ والحادي عشر من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٨^(١) . وأما الوقائع والحوادث المتصلة بحياتنا الخاصة ، فيما أننا نعلم

(١) تذكر القاريه بأن الكلام يدور على إعلان الحرب العالمية الأولى وتوقيع الهدنة .

تاريخ يومنا الحاضر فلنأخذ نجىء - على قدر ما نحتاجها - مؤرخة بصورة آلية ؛ ولكن تاريخ غالب تلك الوقائع والحوادث يكاد يضيع على التفتية أو لا يلبث ، على الأقل ، أن يفقد بسرعة كبيرة : فنحن قلما نحتفظ أكثر من أسبوع واحد بذكرى التاريخ المضبوط لآخر عشاء تعشيناه في المدينة . ولا يخرج عن هذا النسيان إلا أمر مفرد ، أو يكاد يكون مفرداً ، ألا وهو تاريخ الحوادث التي لها مغزى أو قيمة اجتماعيان . على هذا النحو ، نعلم جميعاً ، في ضبط متفاوت ، تاريخ تناولنا للقربان الأول وخدمتنا العسكرية وزواجنا والفحوص أو المسابقات التي خضناها ، حتى أننا ، سواء أكان الأمر دائراً على تاريخ حوادث سياسية معاصرة أو حول تاريخ حوادث من حياتنا لها اعتبار اجتماعي ، لنحتفظ بذكرى هذه الحوادث على الصورة نفسها وبالميكانيكية ذاتها . فإن أهمية حادث سياسي تجعلنا في كثير من الأحيان نرجع إلى هذا الحادث ونستعيد تاريخه . وكذلك نحن ، في مختلف الظروف الاجتماعية ، مدعوون إلى إعطاء تاريخ زواجنا وخدمتنا العسكرية أو صف تخرجنا . ففي كلا الحالتين ، يؤول بنا الأمر إلى حفظ هذه التواريخ ، واستظهارها استظهار تواريخ الحوادث السياسية الصرفة العائدة إلى ماض قريب أو بعيد . وإنما نحفظ تاريخ تلك الحوادث لا بسبب أننا عشناها وعاصرناها ، ولكن من جهة أن بيتنا قد أيدت أهميتها وأن هذه الأهمية اقتضت منا أن نثبت تاريخها تثبيتاً نهائياً . ولا أدل في هذا الموضوع من تاريخ ولادتنا ؛ إذ نعلمه خيراً من أى تاريخ آخر في ترجمة حياتنا ، مع أننا ، بالبداهة ، خالون من أية ذكرى عن تلك الولادة ، وأن حمله على حادث تاريخي أولى - لو أنعمنا النظر في الأمور - من حمله على حادث شخصي . أما بعد ، وما هنا بيت القصيد ، فإن النحو الذي ننحوه في حفظ تاريخ زواجنا ، وتاريخ المدة ، وتاريخ ميلادنا ، وتاريخ وقعة واترلو (Waterloo) لهو واحد بالنسبة إلينا ، وإن الذي يحدد هذه التواريخ من بين غيرها ، مهما تكن الحوادث التي تحمل عليها إنما هو الأهمية التي يعلقها المجتمع عليها ، ويدعونا أو يكرهنا على إرباطها إياها .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن حياتنا - كما سبق لنا بيانه - تختلط بحياة رهننا من دون أن يكون لنا في الأمر سهم مباشر . وذلك بحكم

ما توفره لنا دائماً المحادثات وقراءة الصحف من أخبار قليلة أو كثيرة عن تلك الحياة . فينشأ بالنسبة إلينا ضرب من الموازنة بين وجود « المدينة » (Cité) أو الدولة ، ووجودنا الخاص بحيث تتطابق فيه حوادث هذا الوجود الثانى مع حوادث ذلك الوجود الأول . وإننا لو لم نكن شهود تلك الحوادث بل عرفناها بطريق التسامع كما نعرف تاريخ روما ويونان (بهذه المناسبة ، إن أصدق ما أعرف من مذكرات أعنى مذكرات إيليزه روكلو (١) Elisée Reclus تروى قبل كل شيء ما قرأ صاحبها فى الصحف لا ما رآه) ؛ أقول : إننا ولو لم نكن شهود تلك الحوادث فلإنها تصبح بالنسبة لذكرياتنا مراكز ونقاط تثبيت . ذلك بأن هذه الحوادث التى نهم كل الرهط تسترعى فى نفس الوقت انتباه كل الأفراد الذين يتألف منهم ، ونظراً لأنه من اليسير علينا ولو لم نحفظ تاريخها أن نجد هذا التاريخ سواء بفضل ما نبذل من جهد أو بفضل لجوئنا إلى غيرنا . لقد أدبت امتحان الفيزياء فى المسابقة العامة . ذات اثنين من صيف ١٨٩٤ . وإنى لأعلم ذلك بسبب أن الرئيس سعدى كارنو (٢) Sadi Carnot اغتيل ذات أحد من تلك السنة وأنى ذهبت إلى المسابقة العامة غداة ذلك الاغتيال . وفضلاً عن هذا ، يكفينى لمعرفة تاريخ اليوم المذكور أن أرجع إلى المعجم . وما كنت لأعرف هذا ولا كنت لأستطيع معرفته لو أن الرئيس كارنو لم يقتل يوم الأحد ذاك . على هذا النحو تحتل جملة من ذكرياتنا محالها من ماضينا بفضل ما حصل للوقائع المطابقة ، فى ساعة وقوعها ، من التحام بالحوادث السياسية المعاصرة . وهناك مجال للتفكير بأن ترجمة حياتنا كانت تفقد فى عينينا كثيراً من وضوحها ، لو لم يكن لرهطنا من تاريخ أو لو جهلنا كل شيء عن هذا التاريخ .

وأخيراً فإن هناك مجموعة من السياوات الاختبارية (schèmes empiriques) تأتينا من شرائط الحياة الاجتماعية ومقتضياتها ، وتساهم فى ضمان الممارسة لنشاطنا الذهنى على وجه العموم ، ولذا كرتنا على وجه الخصوص . على هذا النحو توجد أنماط من الوجود تختلف من رهط إلى رهط ، ولكنها

(١) عالم وجغرافى فرنسى عاش بين سنتى ١٨٣٠ - ١٩٠٥

(٢) أحد رؤساء الجمهورية الفرنسية قتله فى ليون فوضوى إيطالى ، ورفاقه فى البانثيون .

تحتفظ ، في جوف الرهط ، بشيء من الثبات . فقي أيامنا هذه ، يمكن أن نعرف عن فلان أنه فلاح أو عامل أو تاجر أو خريج « مدرسة الفنون » (Polytechnicien) لكي نستطيع أن نجزم بكثير من الأمور فيما يخص تعليمه وتربيته وعاداته في الحياة وما يحتمل أن يكون ماضيه ومستقبله . فالرجل الذي هو من قدامى المتخرجين في « مدرسة الفنون » يكاد يطرّد كونه ضابطاً أو مهندساً أو صناعياً ؛ ولعما كان طبيباً أو راهباً من رهبان « شارتر » ؛ أما أن يكون من المحكومين بالأشغال الشاقة فأمر لا يقع إلا على الشنوذ . هذا وإن العادات ، والأعراف ، وأنظمة الضابطة تقتضى ، فيما يتعلق بصلات الأشخاص بعضهم ببعض وصلتهم بالأشياء ، أن توجد حال سوية لتقام هذه الصلات في الشارع ، وفي المطعم ، وفي المسرح ، وفي الريف . مثل هذه السياجات ، التي يبدو بالبداية وجه علاقتها بالحياة الاجتماعية ، مبنوثة على طرق الذاكرة في جميع اتجاهاتها . وما من ذكرى لنا ، خارجة عن دائرتها ، سواء أ جاءت الذكرى مؤيدة للقاعدة (والذكرى في هذه الحال ليست محض تذكر لما قد كان ، بقدر ما هي تقرير للانطباق على القاعدة وبقدر ما هي إعادة سيموية لبناء ما كان ، بالاعتماد على ذلك الانطباق) أم جاءت خارجة على القاعدة (والذكرى إنما تكون حينئذ مدينة بصفاتها ووضوحها إلى هذا الاستثناء الشاذ) مثال ذلك أن جل ما أتذكر من أخريات أسماى في « المسرح الفرنسي » (Le Français) أن القاعة كانت كما كنت أراها على الدوام ؛ ولكنني من المرات القلائل التي كنت أرتاد فيها المقهى القلاني من مقاهي الشوارع الكبرى في باريس ، أذكر في كثير من الضبط المرة التي جرى فيها لمجهول جالس إلى نضد قريب مني أن يخرج على العرف القاضي بأن يلقي المرء حشفه على فراشه . . .

(إذا ثبت ما تقدم ونظرنا إلى هذه الأمور وجدنا) أن المجاميع التوقيتية ووقائع تاريخ الرهط ، والسياجات الاختبارية التي تساهم — كما تبين لنا — في توضيح التصوير الذي تحمله لنا الذاكرة عن ماضينا ؛ كل أولئك يوفر لنا ثلاث الصفات المعروفة في كل فكرة جماعية أي : كونها مشتركة بين الجميع في جوف الرهط ، وكونها لا تتوقف في أصلها على مبادهة الأفراد المتجددة في كل حال ، وكون الأفراد يستعيرونها ويتلقونها من بيئتهم . ونحن

هنا لا نبتغي من كلامنا إلا وصف الحوادث ، ونعلم أن ليس بالضرورة من « أشياء » وراء الألفاظ التي استيسر هذا الوصف اصطلاحها ، وأن ليست الذاكرة ، حتى لدى الأفراد ، إلا كلمة تلخص مجموعة من أحوال السلوك ، وأنها — إن شئت — إن هي إلا وظيفة ، على افتراض أن « الوظيفة » لفظ غير محمول على المجاز ، مع كون العضو القائم بها مجهولاً غير معروف . أفلا سبيل لنا ، بعد ما تقدم ومع هذه التحفظات التي نذكرها ، أن نسلم مع هالفاكس (Halbwachs) أن للربط ذاكرة متممة بطرائق في الذكر يعجز الأفراد ، في غالبيتهم ، عن اختراعها من أنفسهم ، وغنية بتجربة لا تعلمها في السعة تجربة فردية ؛ ذاكرة جماعية هي الجو الذي تستمد منه ذاكرتنا الشخصية استمرارها وثباتها ، وهي الأرض المتينة التي تعتمد عليها ذاكرتنا المحضة طلباً لاستعادة قواها وحياتها ؟

على أن الصفة الشخصية في هذه الذكريات المحضة هي أدنى شأنًا مما يبدو لأول وهلة . ونحن قلنا نجد أنفسنا منعزلين منفردين . فإن حياتنا لتختلط ، على وجه العموم ، اختلاطاً كبيراً بحياة الذين يحيطون بنا من أقارب وأصدقاء ورفاق ورؤساء ومروسين وأشخاص اتفق لنا أن عرفناهم معرفة عابرة . إنها قائمة على علائق مادية بل ، أكثر من ذلك ، على علائق معنوية مع هؤلاء . وحينما نقضى علينا الصدقة أن نكون منعزلين ، فإن عزلتنا ظاهرة أكثر مما هي حقيقة في الواقع . ذلك بأن تفكيراتنا وأحلامنا في هذه العزلة لا تفتأ تصلنا بيئة بشرية (واقعية أو وهمية) سواء اتخذناها مما يحيط بنا في الحاضر أو في الماضي ، أو خلقناها لأنفسنا بسائق انتحال تخيلي . إن ذكرياتنا (والأمر من النتائج الطبيعية) هي قبل كل شيء ذات مساس بوضعيات تدخل فيها أشخاص آخرون يتصلون بنا من قريب أو بعيد . إذن فلا تزال هذه الذكريات رابطة لنا برهط معين في آن معين من آفات وجوده وتنظيمه . فهي ، مثلاً ، ذكريات أسرة ، أو مدرسة ، أو جامعة ، أو مهنة ، أو سفر (إن صح أن السفر إن هو ، بمعنى من المعاني ، لإنجاء المرء نجاة مؤقتاً من بيئة في سبيل الالتحاق بأراهم جديدة ومختلفة مهما كان هذا الالتحاق قصير الأمد) . فبهذا الاعتبار ، من الشاذ أن تضاف إلينا ذكرياتنا إضافة حصرية ؛ والأصل فيها ، لا من حيث الحق فحسب

بل من حيث الواقع ، أن تكون مشتركة بيننا وبين عدد من الأقرباء ، والأصدقاء ، والرفاق ، وحتى السابلة . وحسبك في التدليل على هذا مبلغ احتفاظ من يعينهم الأمر بالوقائع والذكريات عنها عن الوجود الذي عاشوه بصورة مشتركة . فثلا إن أحد الأخوين * تارو (Tharaud) الذي مر بالمعهد العالى للمعلمين جمع في كتابه المسمى « عزيزنا ييجى » (Notre cher Péguy) جملة من الذكريات المتصلة بالحياة في المعهد على نحو ما كانت سنة ١٨٩٧ . وفي رأئي أن لوروى رفاقه المضارعون له في النبوغ ذكرياتهم بدورهم عن الآونة نفسها ، لحاز أن تتباين مشاعرهم عن الناس وعن الأشياء ، ولكن لما أتت رواياتهم إلا متائلة على وجه التقريب . إن شهود الحوادث عنها ، ومصاحبة الناس أنفسهم ، وصدم هؤلاء الأشخاص وتلك الحوادث بضروب الحواس والغضب أمور تجبر الأفراد في مجموعهم على اصطفاء تجربتهم المشتركة برجعهم رجوعاً متصلاً إلى النقاط نفسها ، وغمس قلوبهم وعقولهم بها ، وحفظ بعضهم عن بعض - على مثل هذا النحو تقريباً - المواضيع « السيموية » التي سيصور مجموعها فيما بعد لواحد واحد منهم حقة حياته المطابقة ، ويخيل لكل امرئ منهم ، لدى استشارتها وبعثها ، أن قد كان له قدر ذلك ذكريات شخصية .

أما والحال على ما تقدم ، فالشاذ أن نكون مفردين في الاحتفاظ بذكرى حادث من الحوادث على حين أن القاعدة المطردة هي أننا ، بعكس ذلك ، كثير عديدنا في تذكره : إن الشأن الذي تتميز به الذكريات هي كونها مشتركة بين رهط تتفاوت درجة محدوديته . هذا من جهة . ومن جهة أخرى فإن الذكريات التي ترد على ذهننا هي في الغالب ذكريات سبق لها أن كانت ذكريات لنا ؛ ذكريات تعلمناها من شدة ما أعدناها ، فأصبح استخدامها - كلما اقتضت الظروف ووجب أن نصف حقة من ماضينا أو نبرر زعماً من مزاعمنا - وكأنه آلى أوتوماتيكى بالنسبة إلينا . أما الذكريات الشخصية المحضة التي تعيد إلى الذهن حادثاً مفرداً لأول مرة ولآخر مرة ، فهي القلة النادرة والزر اليسير .

وحتى هذه الذكريات هل هي من الأمور الفردية التي لا تشوبها

* هما جيروم وبيان من أعضاء المجمع العلمى الفرنسى ومن عادتهما الاشتراك في تأليف آثارهما الأدبية.

شائبة ؟ يبدو ، خلافاً للظاهر ، أن الأمر على النقيض .

إننا لتنبعث في خاطرنا انبعاثاً مفاجئاً ذكرى حادث شهدناه أو صنعناه وحدنا وكان قابلاً حتى ذلك الحين في زاوية النسيان . فهذا الحادث لا يلبث أن يتأرجح بصورة ذاتية ، أى أننا ، على الفور ، نرجع معه القهقري إلى ماضٍ دان أو قصي . ولكن ما يداخلنا من شعور بالابتعاد لا يأتي ، بالنسبة لأذهان مصنوعة كأذهاننا منفصلاً عن التقدير التوفيقى لهذا الابتعاد الذى نرى فيه نوعاً قاصراً من سبق التشبيه . وإن اللامبالاة لتخامرنا في هذه الحال من أجل تعيين التاريخ الفعلى للحادث ، على نحو نستطيع بحسبه أن نراقب مراقبة موضوعية ذلك الشعور بالنكوص الذى أورثنا إياه ، فإذا لم نتوصل بما فعلنا إلى إحلال ذاكرتنا محلاً من الزمان ، اضطبغت هذه الذكرى في عينينا بصبغة النقص ، والاضطراب ، والإزعاج . والواقع أن التأريخ لذكرى في سبيل إلbasها ثوب الكمال إنما هو إقامة لها ضمن النطاق الزمنى اللاشخصى الذى يستعمله الرهط ، واكتشاف لما عقده الحادث الأصلى من صلات ، إبان وقوعه ، مع الحوادث الحاملة لتاريخها في طياتها ، أى التى تهم حياة الرهط من قريب أو بعيد . على ذلك ، بمجرد ما تتأرخ الذكريات (ولا يسعها إلا السعى في أبصر الأمر وراء التأريخ) ، تبدو التجربة الجامعية نافذة إلى غورها مهما دل ظاهر تلك الذكريات على عراققة في الصفة الشخصية . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الحادث الذى نتذكره ، ولو كان وحيداً ، فإن مما لا شك فيه أن قد وقع إدراكه بمساعدة أطر الأجناس الجامعية (cadres génériques collectifs) تلك التى درسناها في الباب السابق والتي تجيء تفاصيل الحادث فتترتب وتتصنف في تضاعيفها إنه ليس في العالم من مشهد يحاكي تمام المحاكاة المشهد الذى رأيناه في اليوم الفلانى على شتية من شتايا الطريق الفلانية ، ولكن كل المشاهد ، مع ذلك ، تتشابه في كونها تتألف من سماء ، وأرض ، ورمل ، وصخور ، وأودية ، وجبال وسهول، وغابات ، ومروج ، ومناقع ، وأشجار ، وأنبئة ، ودور ، وأكواخ ، وأناسى ، وبهائم ؛ فأمام كل مشهد تنال العين جملته ، تلحظ هذه العين في نفس الوقت ، العناصر المألوفة التى يتركب منها ، وتعرفها بسيماها ، يتكاد تسميها . كذلك الشأن في ذكرياتنا ، إذ تتدخل فيها أشياء وأشخاص

مثلت في ماضينا مرات كثيرة ، فهي إذن طاغية عليها من كل جانب .
 إن ذكرى الحادث من الحوادث يشكل كإدراكه ، مجموعة فريدة ، ولكن
 أجزاءها مشتركة بينها وبين عدد من ذكرياتنا وإدراكاتنا الأخرى . وكل
 ذكرى - كالإدراك الذي تبعته - فإنما هي مجموعة مبتكرة من صور سيموية
 ممثلة لنقط من أنماط الأفراد أو لفرد بعينه ، كأنما هن - وفقاً لما رأينا من قبل -
 نقود للمعرفة تصك فينا على هامش الجماعة .

إن جملة هذه الاعتبارات لكفيلة بأن تجعلنا نفهم - إذا لم نقل نقبل -
 الموقف الذي اتخذته هالفاكس لتعريف الذكرى . فبحسب رأيه ، لا تحتفظ
 ذكرياتنا الشخصية برمتها ، على ضبط تفاصيلها وتاريخها ، في مكان ما لكي
 تعود للظهور ثانية - كما هي - على صفحة الشعور . بل نحن ، في الواقع ،
 نمضي ابتغاء التذكر ، من أفكار ومعارف مشتركة بين الرهوط التي
 نتسبب أو انتسبنا إليها ، من أطر تجريبية أقامتها وضممتها هذه الرهوط ،
 فنجرى في جوف تلك الأطر الجماعية ، من أجل أن نجد ما كنا وما صنعناه
 أو رأيناه ، ربطاً مبتكراً بين هاتيك المعارف والأفكار الإلية . وليست
 ذكرياتنا بنسخ طبق الأصل ، وإنما هي أبنية للماضي أعدنا إنشاءها
 بالاستناد إلى التجربة والمنطق الجماعيين . وكل حادث من حوادث حياتنا ،
 وإلى جانبه ذكره التي نستثيرها عند الحاجة ، فإنما هو موجود على وجه
 التضامن في فكرة البيئة التي لا يستعينا إياه . إنه يطور فكرة البيئة هذه
 في شرائط عرقها الجماعة وحدتها . وإنما تترك التجربة الماضية والحاضرة من خلال
 الأطر والأفكار التي يمدنا بها المجتمع . فالذكرى المحضة هي ، كالإدراك
 الجنسي ، من فعل ذكاء مطبوع بطابع الجماعة يمارس فعله على مسلمات إلية .
 إذن فنظرية هالفاكس تتلخص في توكيدن أساسيين :

١ - ليست الذكرى نسخة طبق الأصل (reproduction) ، بل

هي إعادة لبناء الماضي (reconstruction) .

٢ - تم إعادة البناء هذه بوسائط نحن مدينون بها إلى العيش المشترك .

إننا لنجد الأول من هذين التوكيدين على الأقل (وفي هذه الصدف ما يشفع
 للنظرية) لدى فلاسفة غير متهمين بالتعصب لعلم الاجتماع . يقول لنا
 برنشتيك (Brunschvicg) : « حينما نشيح بوجهنا عن العمل » ونولي شطر

« ما كان » ، يظهر أننا نتخذ موقفاً مقلوباً بعيد الأولوية للتصور ، وأن ماضينا يبدو لأعيننا في مثل الصحيفة تكون موضوعاً للجدل . ولكن هذا ليس بصحيح كل الصحة إلا في حق ذلك الجزء الأعجمي من الديمومة اللاصق بشعوري الحاضر . أما ما وراء ذلك ، وما عدا وقائع شاذة اتخذت أهمية الحوادث التاريخية بسبب ما أثارته من اهتمامنا وما هاجته في أنفسنا ، فإن الذاكرة سرعان ما تكون خؤونا لنا لو كانت غير قائمة إلا على تذكارات عاطل من الفعل . والواقع أنه بصاحبها فاعلية تنظم لاحقة تبدو نوابض النشاط الفكري ، لأجل حصول تلك الفاعلية وتنسيق المستقبل تنسيقاً في سبيل العمل ، وجميعها على حال التوتر والانبعاث . « ثم يضيف برنشتيك بعد قليل على نحو أصرح : « إنما نحن فيما يبتنا وبين أنفسنا قضية استنطاق : فيينا نخال أننا اقتصرنا على سؤال ما ضينا ، إذا بنا نتمم الأجوبة ونعيد بناءها على هيئة جديدة . » وأخيراً ، يقرب من هذه الملاحظات الكلمة المأثورة عن پوانكاريه (Poincaré) التي يشرح بها طريقة معرفتنا لا بتاريخنا بل بالعلم : « إننا لنحزر الماضي حزراً ، كما نحزر المستقبل . »

على أننا سنرى — هذه النوبة — أن نظرية هالفاكس بشقيها واجدة في بداهة بعض الوقائع سنداً من شأنه أن يوقع في خللنا بعض القناعة . من البدهي أن ذكرياتنا تتفاوت وتشتد وتتحول أو تندثر ، تبعاً لارھوط التي تنتسب إليها . فما دمن نعيش في جوف رهط ، فإن أهواءنا ومنافعنا تملي علينا أن نظل على ذكر منا بعض وقائع من حياته وحياة أعضائه وحياتنا ، وأن نستشير هذه الوقائع في المناسبات على هدى وبصيرة : إذ قد يكون لضيائها أسوأ الآثار في نجاحنا الاجتماعي والمهني والمادي ، وقد يجعلنا مظنة عجز أو غفلة . ونحن ، على تهيئة ما نترك رهطاً من الرھوط ، نبدأ نتملص من إضمامة الذكريات التي إنما اتخذت من أجله ، وذلك بسرعة تناسب عكسياً مع الزمن الذي كنا خلاله من أعضاء ذلك الرھط . والذين اتفق لهم في أثناء الحرب أن تتقاذفهم بحلة من الكتابات العسكرية ، يعلمون الشيء الكثير عن هذا . إن لقائنا — كما قلنا — لرفيق قديم ، يجدد العهد لحظة بالذكريات التي وافقت زمناً عشناه ورهطاً كنا جزءاً فيه نحن وذلك الرفيق ؛ وإنه ليأتي يوم ننكر فيه إنكاراً تاماً ما كنا ألفنا من وجوه لشدة نوى العهد الذي تبعنا فيه

لذلك الرهط وبلغ انسلختنا عنه انسلخاً أيده النسيان الطويل . والمصيبة
 ها هنا هي أن اندثار الذكريات المطلق لا يتم عند الجميع في توقيت واحد ،
 وأن ناساً كثيراً لا ترد لنا ذكراهم على بال بصرون على تعرفنا لإصراراً يدعو إلى
 القنوط ! وأخيراً ، فحتى حين يكتب لذكرياتنا البقاء ، يتفق في الغالب
 أن ما اكتسبناه من تجربة وما مررنا به من بيئة يدخلان التحويل على تلك
 الذكريات في رفق متفاوت . فالأستاذ ، على وجه العموم ، يكون له عن حياة
 التلمذة ذكرى « أستاذية » . ومثل هذا التحويل جار فيما يعرف عن الشيوخ
 وفي بعض الأحيان عن أنصجتهم الليلي من ميل إلى « الثناء على غابر العهد
 والتغنى بسالف الأيام » (Laudatio temporis acti) ^(١) وما مرد ذلك إلى
 السن ، وإنما إلى تزايد ما يعانونه من صعوبة في فهم الشروط الاجتماعية
 الجديدة (المادى منها والمعنوى) تلك الشروط التي تألفها الأجيال التالية إلفة
 طبيعية لأنه لا عهد لها بسواها . إذن فيبدو أن غنى ذكرياتنا وضبطها متوطان ،
 جزئياً على الأقل ، بالبيئات الجماعية التي سبق لنا العيش فيها والتي يظل أثرها
 بعيد النور بقدر ما طال أمد هذا الأثر واشتد وقعه .

وليس دون ذلك في البداهة أن يغلب ورود ذكريات علينا ، بادئ الأمر ،
 فنجتهد ، من بعد ، في تعيين تاريخ لها ، كما أننا طالما نمضى من تاريخ معين
 لنبحث عن الذكريات الموافقة له . ذاك سبيلان من سبل الفكر مختلفان ،
 ولكنهما سواء من حيث الفائدة العملية . فإنه ليتفق لنا على اطراد أن نحتاج
 إلى معرفة الحين الذي رأينا فيه أو قلنا أو صنعنا الأمر القلائى ، كما يتفق
 لنا ، في اطراد مائل ، أن نفتقر إلى علم ماذا رأينا أو صنعنا أو قلنا في الحين القلائى .
 فمن أجل أن تتساءل عما كنا نصنع عام ١٩٢٥ ، أو في أيار (مايو) الماضى ،
 أو منذ خمسة عشر يوماً اعتباراً من يوم الأحد ، ينبغي لنا بالضرورة معرفة
 ميكانيكية النظم التوقينى وحذق استعمال هذا النظم الذى توجد فيه أيام أحد ،
 وشهور أيار ، وأعوام تحصى عدتها ابتداء من عهد يسوع المسيح . ولا يفقه
 قفها مباشراً هذا النمط من الأسئلة المألوف لدينا أية ألفة ، رجل لا يملك ذلك

(١) عبارة لاتينية مأخوذة من عجز البيت الثالث والسبعين بعد المائة في ديوان الفن الشعرى
 الذى نظمته هوراس ؛ ذهب مثلا في التبريض بالشيوخ الذين لا يفتأون يتقصون الحاضر بامتداح
 الماضى .

النظم التوفيقى بعينه . بل ربما استحال فهمه على امرئ لا يملك نظاماً توفيقياً ما ،
يمكنه من إجراء المطابقة التاريخية التى لا مناص منها . وتلك ملاحظة ذات
نفع مزدوج . فأولاً ، أصبحنا هنا لا نغضى من الذكرى إلى تاريخها ،
ولا من اللوح إلى إطاره . ولكن من التاريخ إلى الذكرى ، ومن الإطار
إلى اللوح . إننا لا نستثير الذكرى إلا فى سبيل ملء الإطار ؛ ولقد كنا
نفقد الذكرى عملياً لو لم يكن الإطار لدينا لملأه . وثانياً ، من الظاهر أن
هذا الإطار إنما وصل إلينا لا من تجربتنا الشخصية ، بل من التجربة الجماعية .
ومنهما ظهر لنا النحو الذى تنحوه ذاكرتنا فى حال كهذه عفوياً ، ومهما بدا
لنا طبيعياً واعتيادياً ، فإنه مقتضى ، فى الواقع ، تدخل الجماعة الضرورى ،
لأن المعقولة تستحيل فى حقه ، ما لم تكن قد تعلمنا من محيطنا أيام الأسبوع ،
والأشهر ، وتعداد السنين .

وأخيراً ، فإن من البديهي أيضاً أن المعرفة التى نملكها عن ماضينا مؤلفة
من ذكريات محضة ، ومن أمور فى وسعنا أن نسميها « معارف » (مستامعة)
(Savoirs) .

إننا سنحشر فى طيات هذه المعارف ، العلم الحاصل لنا عن الوقائع ذات
الأهمية بالنسبة لأمرتنا ، وأصدقائنا ، وأهل بلدنا ، ورهطنا ؛ تلك التى
انقضت خلال حياتنا من دون أن نكون مع ذلك لافاعليها ولا شهوداً لها ،
والتي تعلمناها - سواء على التفتية أو أثناء عهد طه بل أو قصير - من محادثاتنا
وقراءتنا . وكلما كانت هذه هامة فى نظر محيطنا ، وكلما ارتد صداها عليه
وأثارت هيجانات لديه ؛ اندججت بفعل ذلك الارتداد فى تاريخنا الخاص بنا ،
وذلك على نسبة ما أثارت من هيجانات ظلت ذكرها لاصقة بها فى نظرنا .
إنه لا انقطاع ، فى شعورنا ، بين ما رأيناه ومعناه بأنفسنا ، وما اقتصروا على
العلم بأنه رؤى أو سمع دون أن يكون لنا نصيب فى رؤيته ولا سماعه . وبهذا
الاعتبار ، يتجاوز وجودنا الشخصى ، فى المكان ، الإطار المخصص له
بوجه الحصر . على أنه يتجاوز ذلك الإطار ، فى الزمان أيضاً . فإني لأرجع
بالإضافة إلى نفسى ، جنازة لويس الرابع عشر إلى ماضى أعلم دونما تردد أنه
ليس بـماضى . ولكنى لا أضع بالضبط فى هذا الماضى نفسه عود رفات نابولين
وإن لم أشهده أيضاً ؛ ذلك بأن والدى طالما قصص على من نبته وأنا صبي

فاقتبست معرفتي هذه التي أدين بها لذكريات أبي شيئاً من حرارة تلك الذكريات .
إن بعض المصايين بخرف الشيوخ لا يحرون التصحيح الذي أهدى على إجرائه
في هذا الصدد ، فيرون حكاية الحوادث التي لا يجوز ، نظراً لتاريخها ،
أن يكون قد شهدا سوى أبائهم ، على أنها ذكريات لهم شخصية .

يبد أن بين موضوعات معارفنا ما ربما كان أكثر أهمية بالنسبة إلينا مما
تقدم ، وأعني الوقائع الراجعة حقاً لتجربتنا الخاصة والتي اكتسبنا شخصياً
معرفتها وكنا فاعليها وشهودها ولكننا ، مع ذلك ، غدونا لا نعلم كونها قد وقعت
إلا من أن الاختبار والمنطق يقضيان ضرورة وقوعها بالفعل . فالتجربة والحس
السلم يشاءان لي ، ما دمت تابعت دراسي في الثانوية ، أن أكون قد مضيت
مرة أولى إليها . ولكن الواقع أنني لم أحتفظ مطلقاً بذكرى ما عن هذه المرة
الأولى التي مضيت فيها إلى الثانوية . غير أنني من شدة ما اختلفت إليها منذ
المرة الأولى ، آل بي الأمر إلى حفظ صورة بنائها وتقاسيمها يومئذ ، وتفصيل
نظامها ، وأسماء أساتذتي ، ووجوههم حفظاً عن ظهر قلب ؛ وأقول حفظاً
عن ظهر قلب لأن الأمر هنا لا يتعلق بذكريات محضة وإنما بتجارب مدخرة
تعود إلى حقبة معينة من حياتي لا إلى فترات المتلاحقة ، وكذلك اتفق لي أن
قرأت عن الشاعر التي تداخل الغلام عادة يوم يفد على الثانوية لأول مرة .
وإذن ، فتحت يدي جميع العناصر الضرورية لإعادة بناء أول يوم لي في
الثانوية لإعادة مرضية ، قريبة الشبه ، تساورني النفس باعتبارها حقيقة لأنها
لن تصدم تجربتي الشخصية ولا التجربة الجماعية . على هذا النحو ، يؤول
الأمر بالمعرفة المجردة التي مضيت منها ، أي بالفكرة التي فرضت على بحكم
المنطق ضرورة كوني قد ذهبت مرة أولى إلى الثانوية ، يؤول الأمر بهذه الفكرة
(وقد تضخمت بالمعارف التي أذنت التجربة أو أمرت بإلحاقها بها) إلى أن
تتصور في عين شعوري على صورة ذكرى .

إن من البين الجلي للناظر أن معرفتنا بماضينا نسج سده أمثال هذه
المعارف ، ولحمته الذكريات المحضة . فلقد احتفظت عن العشر السنوات التي
قضيتها في الثانوية بمجملة من الذكريات المهمة ، وإلى لأستعيد من جديد
رؤية ركام من أشنات المشاهد مثلنا فيها أنا ورفاقي . ولكني لو وضعت هذه
الذكريات وهذه المشاهد جنباً إلى جنب فوصلت بين أطرافها ، لنقصني

نقصاً كبيراً ما يقوم بعمله عشر سنوات بالفعل : لأن هذه الذكريات وتلك المشاهد إنما تتأخذ على فواصل مرصوصة قليلاً أو كثيراً ، ولكن ليس بينها من توال اختباري ولا منطقي . ولئن كنت في الواقع أحشر ، في طيات ما أعرف معرفة مباشرة من قترات حياتي في الثانوية ، سلسلة من القترات متفاوتة عندى في سهولة معاودة بنائها ، فذلك أننى عارف بأنى قضيت عشر سنوات في الثانوية ؛ ولئن كنت عارفاً به ، فما ذلك بفضل تجربتي الشخصية (لأنها لا تحمل إلى إلا جملة الذكريات المبعثرة التي أتكلم عنها) ، وإنما هو راجع أكثر من هذا إلى تلك القاعدة الاختبارية القائمة على أمر تجربة غيرى قيامها على أمر تجربتي والتي تشاء أنه حينما تشغل جملة من الذكريات عائدة إلى الأمكنة عنها جزءاً طويلاً أو قصيراً من مدى حياتنا ، فذلك علامة على أننا قضينا في هذه الأماكن كامل تلك الفترة من وجودنا ، وأنه ، في خصوص الحالة الجزئية التي نحن بصدددها ، إذا سرد امرؤ ، من بين ذكرياته البخارية بين العاشرة والثامنة عشرة من عمره ، سلسلة من الذكريات الراجعة إلى معهد مدرسى خلال فواصل مطردة على وجه التقريب ، ففى ذلك دلالة على أنه تابع دروسه فى ذلك المعهد .

أضف إلى هذا أن من شأن التداخل ، القائم فى جوف ما نعلمه عن ماضينا ، بين الذكريات المحضة والمعارف ، أنا نعجز فى بعض الأحوال عن تعرف هذه الأمور : أمى « معارف » أم « ذكريات » ؟ فحينما عيّن القائد بولانجيه (général Boulanger) ، إثر وزارته ، فى سنة ١٨٨٧ قائداً لحامية كليرمون فيران ، أراد فريق من أهالى باريس أن يحولوا دونه والسفر . وكان من جملة مظاهر تلك الإرادة أن منازل شارع ليون (الذى كان على القائد اتخاذه فى طريقه إلى المحطة لدى ترك باريس) غطيت من الطابق الأدنى إلى الطابق الأعلى بالإعلانات المتنادية بمنع سفره . لقد كنت حينئذ أذرع هذا الشارع مرتين كل نهار لأغدو على الثانوية وأروح منها . إذن فن الثابت ، بشرياً ، أنى رأيت أمام عيني هذه الإعلانات . ولكنى قد علمت أيضاً ، عن طريق الصحف ثم عن طريق ما قرأته منذ ذلك الحين ، بوجود تلك الإعلانات . ولهذا فحين أسائل نفسى اليوم ، يستحيل على أن أجزم : أنا ذاكر لرؤيتها بالفعل ، أم عارف فحسب أنها علقت (مثل معرفتى بوجود « قضية الإعلانات »

في عهد فرانسوا الأول؟ ترى أفحين أفكر بهذه الإعلانات ، تعاودني رؤيتها حقاً مثلما جاز أن أكون رأيتها بعيني الغلام ، أم أنا (بمساعدة ما أعرف عن شارع ليون ، والنحو الذي تصنع وتلصق بحسبه الإعلانات) أجمع - وهو الغالب - بين هذه العناصر فأعيد بناء رؤية تحت تماماً من ذاكرتي الصرفة في الوقت الحاضر ؟ الحقيقة أني جاهل لذلك ، وأن جهلي ليشد كلما أمعنت في التساؤل .

على هذا ، فإن هنالك صلة واستمراراً بين ما ندعوه بـ « معارفنا » وبين « ذكرياتنا المحضة » ، وإنه ليؤول الأمر بمعارفنا ، وهي تتركب فيما بينها ، إلى أن تتخذ صورة الذكريات . فإذا كانت الحال كذلك ، أفليس من الإغراء بمكان أن نسلم بأن ذكرياتنا المحضة نفسها إنما يعاد بناؤها من طينة معارفنا ؟ في الحالة الأولى ، عند ما تتشكل معارفنا بشكل ذكريات ، فإن سلسلة الأفاعيل العقلية قد يصبحها جهد ، وقد تكون لإرادية على قلة أو كثرة ، فتظل واعية نفسها وصفتها وعياً متفاوتاً . وفي الحالة الثانية ، عند ما تتدخل ذكريات محضة ، فإن سلسلة الأفاعيل العقلية ، بسائق عفويتها المباشرة وآليتها الذاتية ، تتزعزع من الوعي سر تقدمه . ولكن سلسلة الأفاعيل العقلية هي في الحالين ، والذي يؤيد هذه الهوية عجزنا في بعض الأحيان عن العلم بالمعرفة الحاصلة لدينا عن ماضينا : أهي مؤلفة من ذكريات محضة ، أم من معارف انتظمت على هيئة ذكريات ؟

فلننظر ، على سبيل المثال ، فيما يجري حين أتساءل عما كنت أصنع عام ١٩٠٥ . إنني لأرجع على الفور ، إلى واحد من التواريخ المتعلقة بترجمة حياتي من جهة وبالتاريخ من جهة أخرى ، تلك التواريخ التي ستكون في يوم نعيي ماثلة على صفحة الخلاصة المكتوبة تعريفاً بي ، والتي آل بي الأمر إلى استظهارها ووضعها في متناول يدي من كثرة ما أبحث إلى إعدادتها وكتابتها ، إنني لأرجع إلى تاريخ أطروحتي في الطب التي ناقشتها في حزيران سنة ١٩٠٦ ، فإذا قبضت على نقطة الاستناد هذه ، مضيت إلى اكتشاف ماضى تقودني إليه الخيوط التي تضعها بين أنامل القواعد الاختبارية والاجتماعية التي حددت حياتي يومئذ بالضرورة ، فلأجل مناقشة أطروحة لا بد للمرء من أن يكون قد كتبها وطبعها ، واجتاز عدداً من الامتحانات ، وقام ببعض

المداومات والملازمات . ولئن تمكنت من ملء سنة ١٩٠٥ بعدد متراد من الحوادث التي تتعلق بي ، فذلك لأنني أعلم أني « دكتور في الطب » ، وأن ناقشت أطروحتي سنة ١٩٠٦ ، وأن حياتي خلال السنة التي سبقتها ما كانت لتكون إلا حالة جزئية ؛ إلا نسخة من آلاف النسخ المنشورة وفقاً للأنظمة المرعية إذ ذاك عن نمط من أنماط الوجود في كليات البلاد الفرنسية .

فضمن هذه الشرائط ، يكاد يكون حقيقياً أن ذكرياتنا المحضة — على ما هو رأي هالفاكس — ليست نسخاً طبق الأصل عن حوادث حياتنا الماضية ، وإنما هي معاودات تأسيس وبناء لا يمكن أن تتحقق خارج الحياة الاجتماعية . وإن مبلغاً من الذكريات المتواردة في مثل هذا القدر ليترك في أنفسنا انطباعاً قوياً بأن ذكرياتنا التاريخية ترجع ، لدى التحليل ، إلى معارف يستحيل علينا بفعل جهلنا وحده أن ننالها ونستعملها ، لأن ما يؤمن ثباتها والتحامها وينظم استعمالها بالنسبة لنا إنما هو تلك الأطر والأفكار التي نضمها ونمليها علينا الجماعة .

يبد أن هذا الإنكار للذكرى وهذا الطبع لها بطابع المجتمع يصطلمان بصعوبات واعتراضات ليست بأقل بداهة من الأدلة التي أقيمت عليهما . فإننا لو مضينا ، في سبيل معاودة بناء ماضينا ، من مسلمات التجربة الاجتماعية وحدها ، لأمكننا أن نصنع عدة « معاودات بناء » متعادلة في درجة الشبه بالحقيقة ، لأنها متعادلة في درجة انطباقها على تلك المسلمات ، ولاستطعنا أن نختار — وبالتالي أن نختار — فيها بينها . مع أن الواقع يدلنا على أننا لا نجرى ، على العموم ، إلا واحدة من « معاودات البناء » الممكنة ، وأن هذه الواحدة تبدو لنا حالا وكأنها طباق ما قد حدث في الماضي . فلماذا رجحت كفة هذه « المعادة » من دون سواها لدى وقوع خيارنا العفوي ؟ وإلام يرجع إقرارنا بأنها الحقيقية ؟ إنه لا بد أن يسيطر على تحديد اختيارنا العفوي أمر من الأمور ، وأن يضمن لنا هذا الأمر صحة ذلك الخيار . وإذا ما عدت إلى المثال الذي أتيت على ضربه قبل قليل ، قلت إن نظام الدراسات الطبية كان يقتضي مني قبل مناقشة أطروحتي أن أجرى « ملازمة » (Stage) في مصلحة توليد ، وإن العادة جرت بين سواد الطلاب — وأنا منهم — أن تكون هذه الملازمة في « قسم بينار » (Service de Pinard) أو « قسم بودان » (٩)

(Budín) . إذن فيجوز أن نسلم أن قواعد الرهط الذى كتب أحد أعضائه توفر لى ذكرى « ملازمة توليد » عند پينار أو عند بودان . ولكن لئن لم يداخلى التردد ، إذ وصلت إلى هذه النقطة ، وتكلمت على الفور عن « ملازمة » قضيتها عند پينار ، فهما ماحك الماحكون واحتجوا بالظروف الاجتماعية التى ساقبتنى إلى هذا الأستاذ ، لن يعقل ألا أنصل فى آخر الأمر إلى ذكرى محضة عن تجربة شخصية ؛ ذكرى عرضت فى الوقت المناسب إلى « معاودة بناء » ماضى فخصتها بالتعيين و شخصتها .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن لدينا عدة من الذكريات العفوية يتلمسن لأنفسهن مكاناً فى ترجمة حياتنا بدلا من أن يكن إنما نجمن عن الحاجة إلى سد الفراغ فيها . ونضرب لذلك مثلا . إني لأعاود ، فى غير ما وضوح وحلاء ، رؤية صبي صغير عارى الجماتين^(١) ، يسير أمام والديه فى شارع إخاله مظلماً مقفراً ، ذات أمسية صائفة خرجوا فيها لشهود ألعاب نارية ، وقد داخل الصبي ذعر عظيم من مشهد كلب ينبج . إن هذا الصبي هو أنا وإن والديه لها أبواى ، ولا جرم أننى لا أنكر ، قبل كل شئ أن ذكريات كهذه فيهن شئ يشبه العادة : فنحن نرجع إليهن كما نرجع إلى نوع من النسخ (المختارة اختياريّاً اعتبارياً) عما كانت هيجاناتنا فى دور الطفولة . ولا أنكر ، بعد ذلك ، أن تلك الذكريات هن من بين أخواتهن أقلهن حيالة فى العثور على تاريخهن المضبوط ؛ بيد أنهن يوفرن مع ذلك نوعاً من النكوص المثير هو بمثابة معادل عاطفى لتاريخهن ؛ نكوصاً يعود بهن إلى الماضى عوداً مختلفاً عما قد يحصل فى حال ذكر السنة والشهر واليوم اللائى وقعن فيها . نعم إننا لا نعلم محلهن من ماضى نكرة ، ولكننا نشعر شعوراً قوياً بأنهن واقعات فى ماضيتنا الخاص بنا . ثم إن كل عناصر المشهد الذى أشرت إليه موجودة فى تجربة الناس كافة . ولا أيسر على المرء من تصور ذلك المشهد وإعادة بنائه بمساعدة تلك العناصر . ولكن ترى من أية أطر ومن أية مسلمات أمضى لأعيد بناءه وأنسبه إلى نفسى ؟ إني لأجهل أياها ومتى وقع . ولئن هجس فى صدرى أنه حدث فى الحى الثانى عشر (XIIe. Arrt.) أو ذات يوم من أيام ١٤ تموز (يوليو) ، فما ذلك إلا على وجه الشبهة الضعيفة . ومع هذا ، فلا يعلو

الأمر تخمينات جاءت مضافة على نحو لاحق . أما المشهد في ذاته فلم يلد بصورة مباشرة إلا في ماضى أنا . ومن وجه آخر ، فإن هذا الحرف من مخاوف طفولتى غير داخل في عداد تلك التى كان يلهم أبواى بالإتيان عليها . فكأنه لم تقم منذ البدء بين الذكرى التى نحن بسبيلها وبين الأطر والمعارف (التى تستدعى وتتيح استدكار كثير مما سواها) من رابطة كان أو لا يزال في وسعها أن تبعث على معاودة بناء تلك الذكرى . وإذن ، ففي حال وجود ذكريات كهذه ، لا بد من الإقرار بذاكرة وظيفتها جلاء الماضى في صورة مشاكلة للأصل (لا معاودة بنائه بناء جديداً) .

يؤخذ مما سبق أن تحريات مماثلة لتحريات هالفاكس تحملنا — ولنا الحق في ذلك — على التهرب من الشأن الممنوح في الذاكرة إلى الحلدس الحسى ، وإلى لبث هذا الحلدس على هيئة وبميكانيكية لا تزالان غير معروفتين ، ولكنها لا تجيز لنا إسقاطه إسقاطاً تاماً . فإنه لو لم يتوصل ظل من ظلال الحلدس الحسى (وهى شخصية صرفة) إلى شق طريقه إلى الشعور ، لما كان للذاكرة من وجود .

إلا أننا نستدرك فنقول إن الشأن في الذاكرة كالشأن في الإدراك . فالحلدس الحسى هو الشرط الضرورى فيه ، ولكن الحلدس الحسى ، كما رأينا ، لا تنتظم نفسها انتظاماً يحيلها إلى مدركات إلا بفضل مجموعة من المدلولات الجنسية (notions génériques) وبفضل رؤية للعالم والتجربة نحن بها مدينون للجماعة . وكذلك فإن لبث الحلدس الحسى ، مهما كان ذا طبيعة خفية خفاء الألفاظ ، فإنه شرط الذاكرة الضرورى . ولكن هذا اللبث لا يبلغ درجة تجهيزنا بذكريات صرفة ؛ بذكريات بشرية بمعنى الكلمة ؛ بذكريات محددة معينة في المكان والزمان إلا بفضل الأطر والقواعد التى توفرها لنا الجماعة ، وتستمد معارفنا منها الوجود . والحقيقة أن البضاعة التى تأتينا بها الجماعة هى التى تتيح لنا التصدى للواقع ، وهى التى تأذن لنا بإعادة بنائه في حال زواله . إذا صححت النظرية الاجتماعية في الذاكرة على هذا النحو ، غدا كثير من حوادث التجربة الجارية مفهوماً على ضوءها أكثر من ذى قبل .

إنه لطالما لفتت نظر الملاحظين الغرائب القريدة التى تتصف بها ذكريات طفولتنا . ونحن مقصرون على تفحص ثلاثة منها هى : الندرة ، والتقطع ، والقوضى .

ففي الواقع أن ماضينا وذكرياتنا لا تطالعتنا في مجموعها بالاتصال المطرد الذي استوفقنا من قبل ، إلا اعتباراً من فترة معينة . وهذه الفترة يعينها البداية بعض الشرائط الفيزيولوجية التي ليس في الوسع المبالغة في أهميتها . فالطفل سوى لا يتكمن من تأريخ اليوم ، بحسب رأى بينه وسميون^(١) (Binet et Simon) إلا في عامه الثامن (الأمر الذي لا يفيد بالطبع أن استعمال المنظومة التوقيتية استعمالاً تجريبياً ومنطقياً انقطع في هذه السن عن أن يكون بالنسبة للطفل سراً من الأسرار) . ولكن تعيين الفترة المشار إليها تابع لأسباب اجتماعية أيضاً . فما إن تصبح الشرائط الفيزيولوجية مطاوعة ، حتى تعرض للصبي صلة أول بالمحيط الاجتماعي (كانتسابه إلى المدرسة) فإذا بهذه الصلة تخرجه عن دائرة أسرته ؛ وتتعين بفضل هذا السبب الفترة التي نتكلم عنها . إن حياة الصبي حتى هذه الفترة حياة « عائلية » . فهي تلور في مدى محدود مركزه الأهم دار الوالد . وهذا المدى يشتمل ما حول الدار المذكورة من أمكنة التزهة ، ثم يضيغ في نوع من العلم لا تتناوله بالتجسيد والموضوعية معرقة ما . وكذلك تدور تلك الحياة في زمان إنما تحدد لإيقاعه (دون أن تقيسه ودون أن ترتبه على وجه الضبط) الحوادث التي أحزنت الأسرة أو أفرحتها . إن الأسرة تلقاء أولادها لتجربى في التأريخ على النحو الآتي : عند ما كان « بابا » لا يزال حياً ، عنلما تناولت « كوكى » قربانها الأول ، عنلما كان « ييكى » شديد المرض . فالراشدون يعلمون في نفس الوقت أية سنة توفي المرحوم ، وأية سنة تناولت « كوكى » قربانها الأول ، وأية سنة مرض « ييكى » إنهم يعلمون الحوادث السياسية والاجتماعية التي عرضت في ذلك العهد : أن كانت الحياة الخارجية نافذة من كل حذب إلى أعماق حياتهم وحياة ذويهم . ولكن الطفل لا يدري عن هذا شيئاً ، وحياته رهن محبس الأسرة . وعلى سبيل المثال ، إن المرض الوحيد الذي أعلمه من أمراض طفولتي الأولى السابقة لعهد دخولي المدرسة هو الحصبة (rougeole) . والسبب في هذا العلم أنها أصابتنى بالضبط يوم سمعت في شارع (Rivoli) باعة الصحف يتعالى صراخهم بموت فيكتور هوغو ذلك النبأ الذي نال باريز منه المقيم المقعد . إذن فقد أصابتنى الحصبة سنة ١٨٨٥ . بيد أنى لئن علمت ذلك التاريخ فللك بتتيجة اتفاق ، هو طارئ

(١) هما صاحب « مقياس الذكاء » . الشير عند علماء النفس .

لدى الأطفال ، ولكنه القاعدة المطردة لدى الكبار . إنه لا تواريخ في الأحوال العادية لحوادث طفولتنا الأولى لأننا نجعل لهذه الحوادث مكاناً كيفما اتفق في جنب حوادث لا تواريخ لها هي أيضاً إلا بالإضافة للراشدين المحيطين بنا ، في جنب حوادث ليس لها - بالتالى - في نظرنا من نظام تلاحق مضبوط ولا أكيد . إذن فنحن إذ نحاول أن نعيد بناء طفولتنا (بعد بلوغنا مرحلة الرشد مجهزين بأفكار وأطر جماعية تجيز لنا اكتشاف الماضى) نذهب محاولتنا هباءً مثوراً ، فلا تنفعنا تلك الأطر ولا تلك الأفكار في القبض على حوادث إنما عشت خارجاً عنها ولم تستضىء بضياءها . على هذا النحو ، تعلل الندرة والوهن في ذكريات طفولتنا . فإن ما نحن مدينون به للجماعة من طرائق الذكر التى تتيح لنا فى أى موضع آخر أن نبني سلسلة ذكرياتنا ، لا يناسب هذا الطور من حياتنا الذى لما نكن لابسا فيه العقل الموسوم بمسمى المجتمع . وإن ذكريات الطفولة لتحرص على إبراز الخلق الحسية « فى صورة مطابقة للأصل » بما ينطوى عليه هذا الإبراز العفوى من نزوات اعتباطية لا ندرى من سرها شيئاً . وهاته الذكريات تسهم فى البرهان على وجود « التصوير المطابق للأصل » ، ولكنها تدل فى الوقت ذاته على عجز مبلغ هذا التصوير عن أن يوفر لنا معرفة بماضينا فى اتصاله وفى نظامه .

إن ذاكرة البشر تختلف ، فى أشكالها ، باختلاف شرطهم الاجتماعى . فما يهم الفلاح إنما هو الفصول (بما تستدعيه من أشغال مميزة) وأعوام الخير أو سنوات الجلب . وما يهم الموظف هو أنه إنما يدخل الخدمة فى الخامسة والعشرين ويخرج منها فى الستين من عمره . فهاتان السَّانِ الثَّنيان يطابقهما تاريخان اثنان تسجل خلالها ترفيعات مطردة ، وتغييرات فى محل الإقامة يحمل كل منهما تاريخه بداعى أن الاهتمام بالمستقبل وإنشاء « الأوراق الثبوتية » (الإدارية) تحل صاحب العلاقة على حفظ تلك التواريخ عن ظهر قلب . فهذه الأمور إنما هى نقاط ارتكاز زمنية لذكريات الموظف ؛ وإنما تثبت وتترتب هذه الذكريات تبعاً لها . وإذا عمد الموظف إلى رواية حياته ، فهذه الرواية تستمد من وجود نقاط الارتكاز تلك اتصالاً وكمالاً ظاهرين على الأقل . إنه حينما يستطيع امرؤ أن يقول لنا ماذا وأين كان سنة بعد سنة ، أو شهراً بعد شهر ، فسرعان ما نحكم أنه ذو ذاكرة حسنة . وذهاباً من هذا ،

إذا أنت سألت (كما اتفق لي أن فعلت عدة مرات) شاباً من الفلاحين وهو يؤدي خدمته العسكرية عما صنع منذ خروجه من المدرسة ، أى منذ الثانية عشرة إلى الرابعة عشرة ، فالغالب ألا تتمكن بمساعدة المسلمات التي يقدمها لك من ملء السنوات الست أو الثماني المنصرمة حتى انتسابه إلى الجيش . فهو يقول لك إنه قضى كذا شهراً أو كذا سنة أجيراً هنا وصانعاً هنالك ؛ فإذا جمعت هذه الأزمان إلى بعضها ، تبين لك فرق ما بين الحسايين . أما إذا لجأت ، خلاف ذلك ، إلى طالب في الشرائط عينا ، وحدته عارفاً بأنه كان في المدرسة بين العاشرة والثامنة عشرة ، وأنه ما زال يرقى الصف تلو الصف سنة بعد سنة حتى انتسب إلى الكلية فتابع الدروس فيها خلال سنتين ، وأنه كان له في الصف الفلاني فلان وفلان من الأساتذة ، وأنه كان له يومئذ كذا من العمر ، وأن ذلك كان في العام الفلاني . فحياته ، على ما جاء في روايته ، تستمد (بما داخلها من نقاط الارتكاز الزمنية وقرائنها الاختبارية والمنطقية) من التنسيق الجماعي للنظام المدرسي اتصالاً لا يستطيع أن يوفره لحياته الفلاح ولا الصانع . أفليس في هذا مثال يدل على دور الأطر الجماعية في استعمال الذكريات على الأقل ، إن لم نقل في إعادة بنائها ؟

إن هذه المقارنة عينا بين العامل الشاب والطالب لتدعونا ، في نفس الوقت ، أن نفرق تفريقاً ضرورياً بين تنظيم الذاكرة وغناها . فقد يجوز أن يكون للمرء وفرة في الذكريات المحسنة . دون أن يتمتع بمعنى الكلمة بذاكرة تاريخية حسنة أى دون أن يكون في وسعه حشد تلك الذكريات في رواية مرتبة توحى للقارئ بترجمة حياة متصلة وتامة . كما قد يجوز ، على عكس هذا ، أن يتمكن المرء من أن يورد عن حياته رواية مرضية في اتصالها الزمني وفي شبهها الاختباري بالواقع ، مع كونه قد نسى نسياناً تاماً غالب تلك الوقائع العارضة التي تضيئ على حوادث حياتنا الأصالة واللون . إذن فمضبوط الذكريات يوفر لنا ، في الواقع ، معينين اثنين . فبأكادة انطباقها على مطالب تجربتنا ومنطقنا ، وبما يقوم بينها وبين نقاط الارتكاز المقررة جماعياً من التحام متصل ، يجوز لذكرياتنا أن تبدو مضبوطة مع كونها لا توفر لنا عن كل فترة من فترات حياتنا على حدة إلا معلومات فقيرة . كما أنه يجوز أن تكون مضبوطة بوفرة المعلومات التي تقدمها عن حادث جزئى من ماضينا ، مع كونها

لا تقوى قوة كافية على إحلال هذا الحادث محلا من حياتنا ومن الحياة الجماعية .
 وهنا أيضا ، نلمس من جديد المعارضة القائمة بين ذاكرة « معاودة البناء »
 الموسومة بمسمى المجتمع ، وذاكرة « التصوير المطابق للأصل » العفوية ، تبتك
 الذاكرتين اللتين يظهر أن نسبة واحدتهما للأخرى لدى كل فرد متفاوت ،
 لا تبعاً للشرط الاجتماعى فحسب ، بل للتركيب الفيزيولوجى أيضاً .

هذا ولا حاجة بنا أن نشير إلى المشكلة التى أثارها الذاكرة العاطفية :
 فكل منا يعلم أن بعضهم أنكر وجودها وأن بعضهم أثبت . فى هذا الصدد ،
 قد يكون من الشيق أن نلاحظ أن الجدل إنما يدور حول هذه الذاكرة
 وحدها دون غيرها من أشكال الذاكرة ، مع أنها تبدو أرسخ أخواتها قدماً
 فى الفردية ، ومع أن مظاهرها أشد الجميع خروجاً عن تأثير طرائق الذكر
 التى تأتينا من الجماعة . فالذكريات المعروفة بالعاطفية ينبجس عفوية ، على
 هيئة غير منتظرة ألبتة ، ولربما كن (بما يوفرون لنا من نكوص شديد الأثر
 فى النفس) هن اللواتى يظهرن أمعن الجميع فى العصيان على كل ضبط
 تاريخى . وإذن لئن وضعن موضع الشك ، أفليس ذلك ناجماً جزئياً عما تقتضيه
 الذاكرة المطبوعة بطابع المجتمع : تلك التى تميل إلى الزعم بأنه ما من ذكريات
 حقة إلا تلكم اللواتى نملك قيادهن على وجه الاستمرار وفى مكتنتنا إعطاؤهن
 فى ماضينا محلا ودوراً مضبوطين ؟

وختاماً ، ليست ذكرياتنا قابلة للتغير والتبديل كما نشاء . فهن يقدهن
 ضرباً من الموضوعية الداخلية تجعلهن يختلفن فيها عما فى الإدراك من خارجية
 مطلقة ، وعما يعرف به الخيال المحض من تعسف . إن هذه الصفة لترجع ،
 قبل كل شيء ، إلى الثبات الملح فى الحدوس الحسية ؛ مع أن هذه الحدوس
 يعرض لها ، بصورة لاحقة ، من غريب التبدل والتحول ما أقامت الدليل
 القاطع عليه دراسة « الشهادة » : فن الشاذ مثلاً أن نستعيد ، على وجه الضبط ،
 لدى الأشخاص الذين صادفناهم مرة وحتى أكثر من مرة ، لون عيونهم
 وشعورهم وملابسهم . ثم إن تلك الصفة ترجع من وجه آخر إلى موضوعية
 الأطر والأفكار التى نعيد بمساعدتها بناء ذكرياتنا ، والتى هى بمعنى من
 المعانى خارجة عنا لأنها إنما وردت علينا من خارج . فنحن لسنا بالمالكين
 قياد « معاودة البناء » تلك التى تجرى فى داخلنا حسب قواعد مشتركة بين

الجميع ، وذات قيمة واحدة بالنسبة للجميع ، وصالحة لأن تقاس بها ذكرياتنا وذكريات الجميع . نعم إن وجود هذه القواعد يساهم بنفس الوقت ، في تغيير ذكرياتنا عن حالها ، لأنه ، في معظم الأحيان ، لا نكاد نغض عيننا عما ناقض تلك القواعد حتى تمنعنا عن تضمين ما ناقضها في معاودة بناء الذكريات . على هذا النحو ، يترتب على المرء أن يكون من أهل الحرفة حتى يتمكن أن يلاحظ ، وهو يستعرض فرقة من الحرس ، أن الجندي ذا الرقم ٥ نسي « شداداته » ، وحتى يستطيع أن يتذكر ذلك بالتالي . ولكن تلك الصفة التي نتكلم عنها ربما ترجع أغلب ما ترجع إلى هذا الاقتضاء الجماعي الذي يشاء (من أجل ضمان الأخذ والعطاء بين الناس) أن تكون ذكرياتهم مضبوطة . فنحن بمجرد ما نفرغ من إعادة بناء حادث من حوادث ماضينا ، نشعر بأنه خرج من يدينا حتى التغيير فيه ، ويبدو لنا أن واجبنا الاستمسك بالنتيجة التي حصلنا عليها . إن العناد الذي نتخذه في تأكيد صديق ذكرى من ذكرياتنا قد يكون راجعاً إلى ما يداخلنا من إحساس بأن الجماعة تجيز لنفسها مقاضاتنا بكذا وكذا في حالنا التي نحن عليها ، أكثر مما هو راجع إلى المقاومة التي نتخذها الذكرى تجاه ما نحاول إدخاله عليها من تعديل . إذن فالحياة ضمن الجماعة لا تميزنا فحسب على استعادة ذكرياتنا ، بل تساهم كذلك ، في منح هذه الذكريات الضبط الذي يلقي خيالنا بين يديه بسيفه وأتراسه .

لعله ينبج بالبداية عن جملة الاعتبارات المتقدمة أن عمل الذاكرة لدى الإنسان تداخله التأثيرات الاجتماعية ، وأن هناك مجالا إذن لتوزيع دراسته ، من جهة ، على علم النفس الجماعي (الذي يقع على عاتقه دراسة ما يدين به عمل الذاكرة إلى محمولات الجماعة) ومن جهة أخرى ، على علم النفس الفيزيولوجي والفرقي (اللذين يبحثان عما في هذا العمل من أمور نوعية وفردية) . وهنا أيضاً يبدو دور السيكلوجيا الجماعية أساسياً . فنحن لا نضع يدنا مباشرة على الذاكرة إلا في أشكالها المنظمة على نحو ما صنعهن عمل الجماعة ، تلك الأشكال التي تأتي الصفات النوعية فتزوب في جوفها ، والمميزات الفردية فتطفو على سطحها إن صح التعبير . وإذن فنحن نكرر القول مرة جديدة في هذا الموضع ونقول : إنه لكي تحدد بالضبط الميادين العائدة إلى السيكلوجيا الفيزيولوجية ولا سيما إلى السيكلوجيا الفرقة ، من المهم بادى الرأي أن تبدأ

السيكولوجيا الجماعية بتحديد كل الصفات التي استعارتها ، على التوالي أو التوافق ، ميكانيكية الذكريات ، في مجرى العصور وخلال الحضارات ، من مختلف مجموعات التصورات الجماعية ، تلك التصورات التي من شأن الميكانيكية المشار إليها ممارسة عملها أبداً في جوفهن .

الباب الثالث الحياة الانفعالية

مجرد النظر الأول يطلعننا على أن الحياة الانفعالية ومظاهرها شخصية صرفة . فهن لابسات ثوب العفوية ، غير مقتضيات لا تأملا ولا دراسة ؛ وهن موضوع عيش أكثر مما هن موضوع تفكير . التبدلات العضوية التي تجيء سابقة أو مرافقة أو لاحقة لهن والتي تصبغهن باللون ، إن لم نقل تمنحهن الوجود نجعلهن - كالجسد - ذوات صفة فردية ، إذ تدخلهن في نطاق الحساسية العضوية (cénesthésie) الذي هو النطاق الخاص بنا على وجه الحصر : أن كنا جميعاً نلاحظ ، على حال الاشتراك ، الأشياء الخارجية عنها ولا نفلك - رغم ذلك - وحيدين في الشعور من الداخل بعمل أعضائنا على نحو لا حيلة لنا في دفعه . إنه ما من معرفة إلا وتتعلق بشيء يتيسر إدراكه للجميع من حيث الأصل ، فالشيء ، من هذا الوجه ، خارجي بالنسبة إلى ذاته . لكن الأمر على العكس في حق العواطف : فلا شيء يترجم عنها في الخارج ، وإن هي مع موضوعها الصميم إلا أمر واحد إن صح التعبير . مثال ذلك ، تبدلات مزاجنا الحائلة الزائلة التي يبدو الحزن والسرور فيها وكأن أحدهما يلد الآخر ويولد منه . بهذا الاعتبار إذن ، تكون الحياة الانفعالية أعرق ما فينا من ذاتي بالضرورة المحتمة . وكل جهد ينفق في سبيل جعلها أمراً مشابهاً لغيره وفي سبيل إخضاعها لضروب التمييز ، والتجريد ، والتعميم ، والتصنيف اللازمة لعلم من علوم الطبيعة قد يغير تغييراً لا دواء له صفة التفرد وعدم قبول المقارنة في الظواهر التي هي عائدة لنا من دون غيرنا والتي لا يمكن أن توجد سوى مرة واحدة . ومن هنا جاءت أقوال فلاسفة مثل روه (Rauh) ورونوفيه (Renouvier) وبرغسون (Bergson) تعلن أن القصة (الرومان) هي الأسلوب المفضل في إدراك الحياة الانفعالية وفي إدراك نواحيها ؛ لأن القصة

تهم بأن تصف في جوف المشاعر الفردية هذا الغليان الذهني الموقد لتار العواطف والأهواء ، والذي هو في كل لحظة مجال لاصطراع ماضى الحياة وحاضرها ومستقبلها بما في لويناتها الشخصية من اختلاف لا يناله الإحصاء . على الرغم مما تقدم ، فإن بعض المؤلفين مثل جورج دوما (Georges Dumas) لم يحجموا ، من أجل تحليل الحياة الانفعالية ، عن الاستلهاهم ، لا من الفيزيولوجيا فحسب ، بل من السوسولوجيا ، فهللوا بذلك حصن الفردية الذى كانت معتصمة فيه . والحقيقة أننا إذا نظرنا في الحالات الانفعالية المجسدة ، كما نراها في الواقع (قبل أن تأتى تخريجات علماء النفس ، وهم غافلون عن أن تلك الأحوال حاصلة قبل كل شيء في محيط البشر وبمناستهم ، فتجعلها منعزلة فينا عما سواها) ، أمكننا أن نبين أن التأثيرات الجماعية ، بخلاف ذلك ، تفعل فيها فعلا عميقاً ، وتقدس فيها الكثير من أوصافها التى تتجلى لدى التحييص .

ولأجل أن نقوى استدلالنا ، نتخذ لنا كنقطة انطلاق ملاحظة برغسون الثاقبة . (جاء في كتابه « الضحك ») : « فنحن لا نلتوق المضحك في حالة شعورنا بالعزلة ، والضحك في حاجة إلى صدى . ألا أصبحوا إليه بأسماعكم إنه ليس بالصوت الملفوظ ، الواضح الكامل ، ولكنه شيء يريد أن يمتد بتجاوبه مع ذاته شيئاً فشيئاً ، يبتدئ بانفجار ويستمر في هدير ، كالرعد يلبى في الجبل . على أن هذا التجاوب لا يستمر إلى غير نهاية . وقد تكون الدائرة التى يحول ضمنها متسعة ، إلا أنها مغلقة على كل حال . فضحكنا هو أبداً ضحك جماعة . »

إنما المسألة هي أن نعلم أليست هذه الملاحظة صحيحة أيضاً في حق الحياة الانفعالية بأسرها ؛ أليست البيئة الاجتماعية هي الوسط الطبيعي للحالات العاطفية وشرطاً من شرائط نموها . فإنه من شدة ما يؤكد على الصفة الفردية لهذه الحالات ، يخشى نسيان صفة أخرى هي مع ذلك أساسية فيها ، أعنى كونها جد قابلة للإيصال إلى الآخرين ، وكونها (علاوة على أنها تصل إليهم) مفتقرة إلى أن تبلغهم حتى تنمو وتعيش . ومن المعلوم أن الهيجانات أشد عدوى من الأفكار . لكنه ربما لم يكن معلوماً حتى العلم أن بطء تفتح الهيجانات أو سرعة انطفائها ، على نسبة الضعف في مريان علوها .

فى الواقع ، أن الأحوال الانفعالية الشديدة يندر أن تكون من خصائص الأفراد المنزولين . فإن العزلة لا تقتصر ، بوجه العموم ، على إقترار التعبير الخارجى عن الهيجانات فحسب (الدموع ، والضحك ، والصراخ ، وللملامح الظاهرية فى مجموعها) بل إنها لتفقر أيضاً بمجرى التصورات والعواطف التى هى كالبطانة لها . ولئن تمت ، مع ذلك ، هيجاناتنا فى غيبة من الناس ، فذلك أننا لا نزال مأخوذون بسراب الحياة المشتركة التى ألفناها ؛ فذلك أن خيالنا عامر بالنظارة وبالمستمعين الوهميين الذين تدور أمامهم تلك الهيجانات ؛ فذلك أنا (بنتيجة ما عودنا ضميرنا التأمل من ازدواج يجعل منا لأنفسنا الحلفاء والأعداء) إنما نشتكى ونطرب فيما بيننا وبين ذواتنا ، ونثور على ما يشبه أن يكون خصماً داخلياً ، ونوفر من ذاتنا لذاتنا ما تظالعا به الدموع من مشهد مؤثر ، وما يأتى به العويل من حشرات تفتت الأكباد .

إن الأحوال الانفعالية — فى الظروف السوية — يعيشها المرء فى جوف أرهاط متفاوتة فى درجة التحديد ، وفى داخل هذه الرهوط ، تمارس تلك الحالات فعل عدوى متفاوتاً فى درجة الشدة . وكل حال انفعالية ، على شئ من الحدة ، تنجح إلى إثارة صدى فى الرهط وإلى الاستفادة (بسائق الارتكاس) من ذلك الصدى . فكلماً كان المحيط الذى يلبسنا مؤثلاً وإياها ، وكلماً كانت مشاركته فيها واضحة وصريحة ، ازداد عنفوان الهيجان . وبدون ذلك المحيط ، وبدون تلك المشاركة لا يحقق الهيجان جميع كوامن إمكاناته الذهنية والحركية . على ذلك فالقاعدة المطردة أن تولد هيجاناتنا وتكبر وتترعرع فى محيط بشرى معين يغذيها بالاضطراب الذى حملته هى إليه . فأفراحنا وآلامنا ، إن كانت « عائلية » ، بسطنائها أمام خاصتنا ، وللمناها أمام معارفنا ، وطوينائها أمام السابلة ؛ وإن كانت قومية ، دفعتنا فى بلادنا أن نجرى محادثات على قارة الطريق ، وسائقنا فى البلاد الأجنبية إلى اتخاذ قناع من التحفظ والوقار . وإن مشاعر غضبنا لتتغذى بغيط خصومنا أو حلمهم ، كما تتغذى بمشاركة أصدقائنا ، وهى تزول عند غيبة المقاومة أو المساندة . وإن مخاوفنا لتستتر وتنكمش إن لم يشاركنا فيها من حولنا ، وأما إذا نالت منهم ، انقلبت إلى فرح ورعب وهلع . إذن فصحيح كل الصحة أنه يلزم طبيعياً لتفتح الأحوال الانفعالية بيئة اجتماعية صالحة لمن ، وأن طينة تلك الأحوال

ليست متخذة فحسب مما هن إياه في نظرنا بل مما هن إياه في نظر غيرنا ، ومن اللقاء الذى يجلدنه لديهم .

على أن مشاركة الرهط هذه في هيجاناتنا إنما تشعر بها كحاجة . فنحن نكره العزلة المعنوية أكثر من العزلة المادية . وأحوالنا الانفعالية تبتغى لها التأييد ، بمعنى أنها تريد أن يتوازعها الناس . حتى عواطف الخصومة غير خارجة على القاعدة . فأحوال غضبنا ، ولا سيما بغضائنا ، تفيض بالحرص على الدعاوة لها : إنها لا تجد الطمأنينة إلا إذا لقيت من حكم الغير إقراراً بها ، وإنه لا يتعلق بنا الونى من التدليل عليها ، أى من محاولة دسها في أذهان السامعين . ولكن حاجة المشاركة الانفعالية هذه لا تبدو في موضع ما أشد بروزاً مما هى عليه في العواطف العليا ، من أخلاقية واجتماعية وبديعة ودينية . فها هنا نشر ، في حدة لا تفوقها حدة ، بأن هذه العواطف ليست عواطفنا فحسب ، بل هى حقيقية ، تصلح للجميع وتلزم الجميع . فإذا اتفق أن لقينا من الغير مقاومة ، صدمتنا هذه المقاومة صدم الخطيئة أو أقلقتنا إقلاق الإنذار . وأما إذا تبين لنا أن هوة الشقاق صحيحة وأن يثبتنا في مجموعها نصر على مخالفتنا في الشعور بما هو حسن وعادل وجميل ولهمى ، فكثيراً ما يتفق أن نعوذ برهط مثالى يسود بين أفرادها ذلك الوثام الضرورى الذى يضمن به علينا الواقع . وكثيراً ما نتخيل للمستقبل أخلاقاً ، ومجتمعاً ، وفناً ، وديانة ، ولكن الأغلب من هذا الكثير هو أن « الرفض » (Veto) الذى يعارض به المجتمع كل ذلك ينهى بالظفر على ما نفضله وما نترع بنا جوامع المهم إليه .

بهذا الاعتبار ، يكون الشأن في طبيعة الأحوال الانفعالية أن تنسبط وتنتشر في جوف رهط بشرى متفاوتة الحدود ، ويكون ما يقترح الواقع علينا دراسته إنما هو الجوف العاطفى الذى يقوم الفرد في مركزه ، لا تلك الأحوال المنعزلة المغلقة المسورة في جوف الفرد . وإذن ، فإننا إذا حاولنا تأمل الحياة الانفعالية مجردين عن كل نظرية ، لم نجد أنفسنا تلقاء اضطرابات داخلية محضة تستعصى ، وهى معتمصة بأعماق المشاعر الفردية ، على العيش المشترك وعلى تأثيراته ، بل تلقاء حركات ذهنية تمتاز طبيعتها الخاصة في كونهن يتمددن ضمن محيط بشرى وينفذن فيه من قلب إلى قلب ثم يرجعن في نفس الوقت منها إليه . ففي هذه الشرائط ، ليست الحياة الانفعالية مقطوعة الأواصر عن

الحياة الجماعية . إنما الذى يظهر ، بخلاف هذا ، أنها مستعدة بطبيعتها لتقبل فعل الرهوط التى ترعرت فى كفهن . ومن وراء هذه الزاوية سنشرع الآن فى النظر إلى الأحوال الانفعالية فى « صميميتها » ثم فى « تعبيرها » .

١

نحن فى قرارة ضمائرنا لا نشعر فحسب بالأحوال الانفعالية ، بل يحصل لنا ضرب من المعرفة بها ، لأننا لا نلبث أن نغلى عليها أسماءها فى غير تردد . والواقع أن المرء إذا سمى ، فقد تقدم له علم بالمسمى لأن تسميته الشئ معادة لعرفانه ، أى توحيد بين تجربتك الحاضرة وبعض تجاربك السابقة ، وإدخال لها فى الباب الذى تدخل ويدخل الناس فيه تلك التجارب . إن استطاعتنا منح أسماء لأحوالنا الانفعالية ، واتخاذنا فى الوقت المناسب هذه الأسماء للتوفيق بين ما يصدر عنا وعن غيرنا من سلوك ، والمواضعة التى تقوم بيننا ، خلال اللفظ ، على سياء الظروف والعواطف والارتكاسات التى تحدد اللفظ ، كل أولئك أمور تكنى للشهادة أن الأحوال الانفعالية (لا عند الفرد المنعزل فحسب ، بل من فرد إلى آخر) قابلة لأن تصنف فيما بينها تبعاً لصفات مشتركة . وأقل ما يقال فى الموضوع هو أن ضرورات الحياة المشتركة قد عبثت بما يعزى لتلك الأحوال من أصالة مطلقة ومن شخصية لا تمس ، وأن تسميتنا للأحوال الانفعالية لابد أن تكون قد جاءت مستجيبة لحاجة ما ، فقد تبين لدى الاستعمال مبلغ النفع فى استخدام تلك التسمية .

إلا أن هذا التوزيع اللفظى للأحوال الانفعالية الذى يجعلها ، على هذا النحو ، تتجاوز نطاق المشاعر الفردية الضيق لا تلفية ألبتة صحيحاً فى حق النوع بكامله أو فى حق إنسان ، على العموم ، لا يتغير ولا يتبدل خلال الأزمنة والأمكنة . فى الواقع أن ذلك التوزيع متفاوت من لسان إلى لسان ، وبالتالى ، من شعب إلى شعب ، ومن حضارة إلى حضارة . ولربما كان المصطلح العاطفى فى لهجة من اللهجات هو أعسر ما يشق على أجنبي فهمه وترجمته منها . ذلك بأنه من آثار تجزئة العواطف والهيجانات تجزئة لا يفهمها إلا أهل الرهط الذى أجراها ؛ تجزئة يعسر النفاذ إليها من الخارج . واللغة هنا لا تفصح بالطبع عن صميم المشاعر الفردية المحضة : أن كانت إنما تترجم عما بين

المشاعر من أمور قابلة للإبلاغ والإيصال (وبالتالى من أمور مشتركة) ولكنها لا تعرب عن سمات غير متبدلة للنوع ، لأن الصورة التى نراها عليها ليست بواحدة فى الزمان والمكان . وفى مقابل هذا ، تقرر اللغة عن عمد ما اتخذته الرهط الناطق بها من تجربة عن الحياة الانفعالية .

بهذا الاعتبار ، تنشأ لنا تبعاً للتجربة الجماعية أنماط سوية من الأحوال الانفعالية . وما أبلغ ما يوحى لنا به فى هذا الصدد التعريف الذى أورده فيه (Féré) واقتبسه عنه ريبو (Ribot) ؛ ففى رأى هذين المؤلفين ، يكون الهيجان مريضاً فى حالة نشوئه عن غير علة كافية ، وجبناً تحيى قرائته الفيزيولوجية فى إفراط أو تفريط محلين إخلالا عظيماً ؛ وإذ يطول الأمد بنتائجه أكثر من الحد . غير أنه لأجل أن يكون فى وسعنا — كما نفعل دائماً — أن نقرر بالصورة المتقدمة أن هيجاناً ما هو غير سوى من قبل علته وارتكاساته ومدته ، لا بد أن يكون فى قبضتنا مقياس للهيجان السوى ننسبه إليه . فالعلم لا يضع فى يدنا مثل هذا المقياس . وبملاء الأسف ، لما يبلغ هذا الحد لا طب النفس ، ولا السيكلوجيا ، ولا الفيزيولوجيا بدليل عودة المجادلة حول الجريمة العاطفية والحد الفاصل الذى يجرى رسمه بين ما هو مريض وما هو سوى . وما المقياس الذى نستعمله بثمرة لتعسف المبادهاات الفردية ولا لتدبرها ، لأن سواد الناس ، على وجه العموم — وهم فى الغالب خلون التدبر والتعسف — متفقون عملياً عليه . إن رهطنا هو الذى يملأ علينا هذا المقياس . والرهط مدعو — إذ يقيم بناء تسميته للأحوال الانفعالية — أن يعرفهن ، ويحدد ما يلابسن من ظروف وما يحتملن من ارتكاسات وما يتصل بهن من شدة وحدة . وما من هيجان وعاطفة تم تسميتهما إلا ويصبح كلاهما من هذا الوجه نمطاً سوياً لأحوال انفعالية ومقياساً نفس به اضطرابات وجداننا ووجدان ذواتنا .

ولكن هذه المقاييس هى ، فى الوقت ذاته ، « نماذج » . ففى الواقع أن كل حادث بشرى يحكم عليه الرهط ويقدره قدره . والأحوال الانفعالية لا تخرج على هذه القاعدة . إن الرهط يحكم عليها ويقدرها قدرها ويصنفها فيما بينها من الناحية المعنوية ، ذهاباً من مطابقتها أو عدم مطابقتها للضرورات والمواضعات الاجتماعية ، للبدع المستجلة (modes) ولأعراف الناس . وبهذا الاعتبار يقوم بين الأحوال الانفعالية سلم قيم ، وترتيب اجتماعى وأخلاقي .

ولا يظل ذلك السلم وهذا الترتيب نظريين ، بل إن لها تطبيقات عملية .
والجماعة تريد وتطلب أن نحسب لها حساباً . فهي تترجم لنا عنهما بمجموعة
من الإيعازات والأوامر ، تأتي فتنظم سلوكنا العاطفي . فهي ، بحسب موضع
الهيجانات من هذا الترتيب ، تعرض علينا في بعض الظروف المعينة هيجانات
معينة ، وفي بعضها الآخر توصينا بهيجانات أخرى ، أو نجعلها حلالاً لنا ،
أو ننظر إليها بعين المسامحة ، أو نحرمها علينا . والجماعة ، في الحرص على
هذا الشأن ، أشد منها حين يتعلق الأمر بالأفكار ، لأن الأحوال الانفعالية
أقرب إلى ميدان العمل . فنحن ، مثلاً ، نستطيع — كما صنع سبينوزا —
أن نقد الشفقة بالكلام ، ولكن الناس لا يحتملون منا ألا نصطنع لسان الشفقة
على الأقل ، إذا بدا أن المقام يقتضيها . إن ما يتطلبه المجتمع منا من نزول على
المواضع الانفعالية يجعل عواطفنا وهيجاناتنا تولد وتنمو تحت ضغط الأوامر
الجماعية الدائم .

فالحقيقة أنه بمجرد ماتتوفر في الحياة الواقعية ، للإنسان الذي يدعونه
اليوم برجل الشارع ، بعض الظروف التي تلقى في قلبه عاطفة ما ، فسرعان
ما تنعكس على تلك الحال الانفعالية الصورة التي علمه الرهط أنه يجدر أو
لا يجدر أن يصطنع بها تأثيره في مثل تلك الحال ، حتى لكثيراً ما يغير ذلك
الانعكاس فيها ، وفي بعض الأحيان يبلغ درجة إحداثها من جديد . وتذكر على
سبيل المثال أن الخوف أو الحسد أو البغضاء هي ، في بعض الظروف أو
كلها ، محرمة أو مكروهة أو منهي عنها . فحين تعرض لنا هذه العواطف ،
نتفق جهداً طائلاً في تخريبها تخريباً انفعالياً لكي نبرأ منها ونبررها بتغيير شكلها
ونفنع — على هذا النحو — لعواطف محرمة حتى القبول الأخلاقي في دنيا الضمير
حيث نغدر عواطفنا طبيعتهم من أجل أن يجرزن لهم ، إن صح التعبير ،
« جنسية » و « تكريساً » رميمين .

وبخلاف هذا بعض الأحوال الانفعالية الأخرى التي تأمرنا أو توصينا
الجماعة بهم ، ولو كن موجودات لدينا . فهي ترى أن من الضرورة المعنوية
لها أن تستدعي بعض الظروف بعض الهيجانات . والشعور بهذه الضرورة
يملأ علينا هاتيك الهيجانات ، إذ تحدث تلك الظروف ، ويخلق فينا عنها
كخادع السراب على الأقل . يقول غوبلو (Goblot) : « إننا ، في حال

اليقظة ، لا ننظم التعبير عن عواطفنا فحسب بل ننظم عواطفنا نفسها . فإن في عواطف الحياة الاجتماعية لنصيبا كثيراً من الاصطناع والمواضعة . ونحن نحسب أننا نشعر بهن مذهباً أن علينا أن نشعر بهن . وهن يظهرن لنا بعيدات الغور من أننا وافقنا على ذلك . « بيد أن صفة الإلزام هذه ليست خاصة بالعواطف الاجتماعية المحضة فقط ، بل هي موجودة أيضاً في جملة العواطف العليا من أخلاقية ، وبديعة ، ودينية . ونحن إنما نشعر بهن مذهباً إلى ذلك المقام ، لأن من واجبنا ، إذا شئنا أن نكون بشراً جديرين بهذا الاسم ، أن نشعر بهن من حيث أنهن الميزة التي تمتاز بها البشرية وأنهن بعض شاراتها الأساسية . إننا نعلم جميعاً ، في درجة من درجات السلم الاجتماعي ، ما ينبغي أن تكون عواطفنا عند رواية مفخرة أو جريمة ، أمام لوح من ألواح التيساني (Le Titien) أو رودان (Rodin) ؛ إيان سماع سمفونية لبتهوفن ؛ لدى زيارة لكنيسة نوتردام ؛ خلال تأدية مناسك دينية ؛ في حالة وصول نبأ عن ظفر جيوشنا أو هزيمتها . ولكل من هذه العواطف مصطلحها وطراز تأديتها اللغويان اللذان تملحنهما من حولنا وما بأشرفنا من حديث أو قراءة . وسواء أكان يتجاوب في قلوبنا صدى تلك العواطف أم لم يكن ، نحن على استعداد للتعبير عنها وعلينا أن نفصح عنها متقدين بطراز أدائها وبمصطلحها ، هذا إذا شئنا أن نوفر على أنفسنا كرامتها البشرية . بيد أن في علم المرء بوجوب عاطفة ما ، وفي استخدامه التعبير الذي تستدعيه ، استحضاراً لتلك العاطفة بين يدي الوجدان وإدخالها في حوزته من الخارج . ولئن كان مثل هذا الهيجان يرتفع من القلب إلى الشفتين ، فكم من هيجان ، على العكس ، يتزل من الشفتين إلى القلب ! إنه من العسير علينا أن نرسم الحد الفاصل بين ما نشعر به عقراً وما نشعر به بسائق الواجب أو بسائق الإكراه - في بعض الأحيان - ولطالما كانت الهيئة التي ينبغي أن تكون عليها مثل هذه العواطف فينا مغمشة ، إن قليلاً أو كثيراً ، النحو الذي يحسبه هن فينا . وإذا شئت دليلاً مكتوباً على هذا ، فافتح عدداً من مطولات علم النفس ، وامض إلى الأبواب المتصلة بالعاطفة الأخلاقية ، أو العاطفة البديعية ، أو العاطفة الدينية . فأنت واجدٌ ، على العموم ، وصفاً لشكلها الأمثل ، ولتحققها أقرب وتحققها أقرب لدى أكابر رجال الخير وأكابر المقينين وأكابر الصوفية . ولكنك لن تعلم شيئاً أو بعض

الشيء عما هي عليه لدى ذلك الرجل من الحرس الجمهورى الذى روى عنه جول لوميتير (Jules Lemaître) قوله: « إن » إيفيجينى « (Iphigénie) لراسين (Racine) هى من روائع القطع إلا أنها جد مملة » ؛ مع أن ما يهيم عالم النفس وما ينبغى أن يهيمه فى العواطف العليا ليس ما يجدر أن تكون ، بل ما هي عليه عند سواد البشر الذين هم فى أغلب الظن أدنى إلى هذا الحارس منهم إلى ليوناردوفانسى (Vinci) أو القديسة تيريز (Sainte Thérèse) . ولا فائدة من الزعم فى هذا المجال بأن العاطفة لا تصبح بديعية حقاً ما لم يكن الأثر الذى أثارها ، هو نفسه ، فنياً حقاً ، وما لم تكن العاطفة ، هى نفسها ، صافية لا تشوبها من الأنواع الانفعالية الأخرى شائبة . فإن مثل هذا السلوك خليق بالمشتغل بعلم الجمال لا بعلم النفس . لقد عاينت فيما مضى جمهوراً شعبياً يشهد رواية كورتولين (Courteline) « أغلق حقيبتك » (Ferme ta malle) ؛ وكان هذا الجمهور يحبى بتصديه حماسية (صادرة عن قناعة لو سمحت منها لكنت ممن لا يقدر عواقب الأمور) التشيد الذى يعارض به المؤلف - على نحو لا يمحى - « غزليات الفيلسوف » (تلك الأغاني الرخيصة التى كانت تباع قبل الحرب بهذا الثمن) . لقد شهدت هذا الجمهور يستعيد المقطوعة التى جاء فيها (١) :

طفـل ينام غـراً	ذو بضعة من شهور
وسط « السرير » قراراً	فى ناعمت الحـرير
والأم تنـو مراراً	بوجهها القمـطـرير
يقول : قد جرعوني	يتمأ مريراً أليماً

(١) تصرفنا عن عمد فى نقل هذه المقطوعة السخيفة ، وحاولنا احتذاء نظمها المبتذل إظهاراً لفرض المؤلف فى هزئه بالجمهور الذى يتحدث عنه :

Dans son berceau de fine mousseline,
Un jeune enfant d'environ quelques mois,
Sous le regard de sa mère mutine,
Dormant ainsi qu'il faisait quelquefois,

... C'est par eux que je suis orphelin !
Voilà vingt ans qu'ils ont tué mon père:
Je veux venger son cadavre béni...

بفعلهم حرموني أباً رؤوفاً رحباً
 عشرون عاماً تقضت والدى مقتول
 نيرانُ تأرى تَلظت : دمُ العدى مطلول...

لقد اجتمع هذا الجمهور ل يتمتع ، متعة المولعين بالفن العالى من رواد بايروث (Bayreuth)^(١) ، بمشهد تمثيلي وبموسيقى . فهذه المتعة تستحق الدرس^(٢) أتى وحدت ولو كان ذلك فى شارع «مفتار» (Mouffetard)^(٣) وإن هذا المثال ، إذ يقابل بين كتلتين بشريتين وبين ارتكاساتها المختلفة ، ليتيح لنا فوق ذلك أن نلاحظ أن النوق فى غالب الأحيان (ولطالما كان هذا النوق هو ما اكتسبناه من قدرة على إلهام نفوسنا وإلهام غيرنا بقيمة انطباعاتنا البديعية وقوتها) ليس خاصة فى النوع ولا هبة لدى الفرد ، ولكنه يرد على الذين يتبجحون به من الثقافة التى تلقوها ، وبالتالي ، من الرهط الاجتماعى الذى هم أعضاء فيه .

إن سوابق الأحكام الجماعية ، أى بمعنى الكلمة المضبوط ما تفرضه علينا الحياة الاجتماعية تلقاء عواطفنا ومشاعرنا من تخمينات واستباقات ، لا تساهم فحسب فى تغيير هذه العواطف والمشاعر وفى إحداثها ؛ بل إنها توفر لنا مفتاح سرها . فإننا حين نعد إلى تحليل حالة من حالات نفسنا ونحاول أن نعمقها بالحفر فيها ، فليس لدينا من وسيلة لتدعيم ما حفرناه إلا أن نجمد فى كلمات الموانع التى نفذ إليها الحفر . على هذا النحو ، يقوم تفكير الإنسان (على الأقل الإنسان غير ذى العقيرة مثلى) يقوم فى موضوع عواطفه الخاصة على تغذيتين لا يجوهرهن الصمم بل بما تهبته اللغة وتدعوه وتلجته لاكتشافه وراءهن . فتلا من الممكن أن تترجم عاطفة عن عاطفة بحيلة لفظية تغير مظهرها فى عينا . بهذا الاعتبار يكون للخوف أن يصبح إما حسرة على المخوف وقوعه وكراهية له ، واضطراباً بسائقه ، وألماً منه ؛ وإما ، على العكس ، شوقاً إلى ما يمكن أن يكذب المخوف ، وجباً له ، وأملًا فيه ، وحتى فرحاً به . وإذن ، فعاطفتنا تغنى بكل ما تحت يدنا من تعابير للفر والدوران عليها ، وبما توفره لنا تلك التعابير من وجهات

(١) بايروث : مسرح بناء لويس الثانى ملك بافاريا لعرض آثار الموسيقى الشهير فاجنر .

(٢) من شوارع الطبقة الفقيرة فى باريس وراء البانثيون

نظر عنها ، وبما تفسح عنه من انفعالات . وكيف يحدد فعل الكلمات هذا وهم واقع فينا من غير أن تسبق لنا تجربة ما عما وراء الكلمات التي جاءت به ؟ يقول فيلي (Villey) : « إن الصور البصرية ، بفضل الحياة الاجتماعية لا تفوت الأعمى ، من وجه انفعالي ، على الرغم من أنها لا تقع تحت حواسه وإنه ، بفعل الكلمات الدالة عليها ، ليكون لشيء من الهيجان الذي تبعته أن ينتقل إلى المرء الذي لن يعرفها إلى الأبد . » وإذا ثبت هذا ، كان من باب أولى أن يفعل فينا أثر الكلمات عند ما لا نكون فاقدين لتجربة الأحوال التي أعربت عنها تلك الكلمات . ولربما كان المثال النطلي لهذا الذي نتحدث عنه من تحويل عاطفي يقع عن طريق الألفاظ ، ومن نتائج ذهنية تنتج عن هذا التحويل ، متوفراً في وضعية جماعة التحليل النفسي وعقيدة « الليبدو » (Libido) التي يعتقدونها . هب رجلاً دخل حديثاً في دين فرويد (Freud) . فهذا الرجل لم ينس بالطبع أنه كان محباً لأمه في الصغر ؛ وأحد أركان دينه الجديد يشاء أن يكون حب الولد لأمه في هذه السن ذا صفة سفاحية ، إن قليلاً أو كثيراً . ها هوذا ينكفئ للغوص على ماضيه ، وهو متسلح بهذا الركن من أركان الإيمان ، فيكتشف في أصل حبه لأمه شيئاً مما بعده اليوم من الجاذب الجنسي . إذن فالطفل الذي كانه هذا الرجل يرى الآن في نفسه « أوديباً » بالافتناع ولكن هذا « الأوديب » بالافتناع أصبح بفعل التحليل الذي أجراه « أوديباً » حقاً . إن في وسع الكافرين أن يتساءلوا أكان ما شعر به هذا الرجل ، يوم كان صغيراً ، من حب لأمه مصطبغاً بالصباغ الجنسي . أما الأمر الواقع فهو أنه بفضل « تحليله النفسي » أصبح لا يستطيع — وقد بلغ الرشد — أن يلتفت إلى طفولته دون أن يجد فيها ربح « الليبدو » . نعم ، لك أن تتساءل هل التحليل يكتشف وجود ذلك « الليبدو » حقاً في الطفولة . ولكن الأكيد أن التحليل عند بعضهم يدخل الليبدو في حيز الطفولة . وبهذا الاعتبار يكون التحليل النفسي على جانب من الإفادة عظيم ؛ ذلك بأنه يبدو لنا كطريقة في الكلام مشتركة بين رهط من الرهوط ، ذات قيمة مطلقة داخل ذلك الرهط ؛ وهذه الطريقة في الكلام تلقى لنا ضوءاً على النحو الذي بحسه يمكن أن يقوم داخل الرهط ترتيب للدرجات العاطفية ، ومقاييس عاطفية ، ومصطلح

عاطفي خاصة به من دون غيره ، كما تلقى لنا ضوءاً على النحو الذى يحسبه يمكن أن يتقن نظام من شأنه إيجاب عواطف وهيجانات لا مندوحة عنها فى مجرى الحياة . ليت شعري فأى مُحلِّل نفساني يوافقك على أنه لم يكن ، فى ساعة من ساعاته ، من أهل التوحيد فى التزعة الجنسية ؟

وأخيراً ، فإن فى حياتنا الداخلية من حيث انفعالاتها شيئاً اصطلاحياً . إن « بدع الشعور » (modes de sentir) لتسود سيادة بدع الملابس . وإن الناس ليتخذون أهواءهم على طريقة « ليليا »^(١) (Lélia) اتخاذ الشعر على طريقة « نينون »^(٢) (Ninon) . ولكل عصر « مجموعته » الخاصة (Code) فى الأعراف العاطفية . وهذه المجموعة تختلف من عصر إلى عصر و « ترسم » المثل العاطفى الأعلى . لقد تهالت : مثلاً ، على فرنسا منذ القرن السابع عشر إلى يومنا هذا « مدارس » عاطفية . « فإن » العصر الكبير^(٣) (وقد اعتمد على التفكير الذى حرر نفسه بنفسه : ووجد لذاته بذاته على نهج ديكرارت ملح التقاليد الأخلاقية والدينية) أوجب فى الهيجانات والعواطف أن تكون مقرة ومهذبة من قبل العقل . والقرن الثامن عشر قدم العناية بأمر الحواس والقلب معاً . وصاغ حساسيته من عكر اختلاطهما الشجى . والقرن التاسع عشر أشرق فى مثل هبوب العاصفة ثم انحدر لى أقول نجمه إلى ربيبة فاضت بضرب من الحياء على الأهواء الأواقي ملكن ناصية العصر ، فجعلهن هذا الحياء ينكشن عن التجلى على صورة حادة فى عاطفة اضطرابهن ووهنهن . والقرن العشرون شاد فى طلوع فجره إرادة حياة الشهوات الأولية على أنقاض القواعد الأخلاقية . على هذا النحو . لى الحب (وهو أشد الأهواء بروزاً) تعابير متوالية عنه ، على حسب العهد والعرف السائد ، فى آثار أدبية مثل « أميرة كليف »^(٤) (Princesse de Glèves) . « إيلويزر الجديدة »^(٥)

(١) بطله الرواية المعروفة بهذا الاسم ، من تأليف جورج ساند (١٨٣٢) .

(٢) هى آن دولانكلو (Anne de Lenclos) من شهيرات نسوة فرنسا جمالاً وذكراً وأدباً (١٦٢٠ - ١٧٠٥) .

(٣) هو عصر لويس الرابع عشر .

(٤) من آثار مدام لا فاييت . وهى قصة امرأة شريفة جريرة باحت لزوجها بحب غيره ، ففضى لها عليها ، وأيت بملء الزواج بمن تحب .

(٥) أوجوليا Julia . من روائع ما كتب رسو على طريقة التريل (١٧٦١) : وهى قصة عاشقين حال بينهما زواج شرعى ، وبقياً على حال العفة رغم إقدام الزوج على الجمع بينهما داخل حرمه .

(Nouvelle Héloïse) « آنتوني » (Antony) ، « عشاق » (Amants) ،
 « المرأة العارية » (Femme nue) . وليست هذه الآثار نسخة طبق الأصل
 عما يخالج أهل العصر أنفسهم من خوالج إذ يحبون . بل الأرجح أنها نماذج
 طالعهم . على صورة مجسدة . بما تفيض به البيئات من شتيت صبوات
 النفوس . فاحتذى أهل العصر حذوهم على نحو لاحق . يشهد لهذا
 كتاب ميغرون Maigron القيم عن « النزعة الرومانتيكية والأخلاق »
 (Le Romantisme et les mœurs) (١٩١٠) . فإننا نجد فيه طلاباً ،
 ومتمرنين لدى الكتاب العدل . وأجراء حوانيت . ونسوة من صفار
 البورجوازيات يليسن لبوس هرثاني (Hernani) ودونياسول (Dona Sol) (١) .
 جحيم وزواج : لقد كان لابد لكي يتبين الرجال مبلغ كونهم الأعيب في يد
 القدر . من وجود ديديه (Didier) : وكان لابد لكي تفهم النساء إلى أي حد
 هن غير مفهومات . من وجود « آنديانا » (Indiana) (٢) .

إنه بعد انصرام العهد . يتجلى لنا على أوضح شكل هذا الوصف
 الاصطلاحي في الموضوعات الانفعالية التي يصور أسلافنا على حسبها
 هيجاناتهم وأهوائهم . ولئن كنا لا نشعر على نحو واع بأعراقنا العاطفية ،
 فليس ذلك دليلاً على أنها غير موجودة لدينا . وأتينا غير واقعين تحت سيطرة
 إكراهها . وأتينا — بفضل امتياز نادر — نتصل بالإنسانية في ذاتها عن طريق
 حركاتنا الانفعالية القائمة في أعماق نفوسنا . إن كوننا نبصر مثل تلك الأعراق
 حيناً لاقينا أشخاصاً مجتمعين ليستبعد فرضية خلو ذات يدنا من أعراق
 لنا . إلا أننا إنما نعتبر هذه الأعراق جزءاً من طبيعتنا ، لأن مجتمعاتنا

(١) مأساة رومانتيكية عنيفة لإسكندر دوما الأب (١٨٣١) ؛ فيها الكلمة الشهيرة :
 « لقد كانت مجتمة على ... فقتلها » .

(٢) ملهارة رشيقة لموريس دوف (١٨٩٥) ، تدور بين عاشقين فرق القدر بينهما .

(٣) مسرحية مؤثرة لهنرى باتاى ظهرت سنة ١٩٩٨ . وهي تدور على مأساة عاطفية
 موضوعها عزوف مصور بعد أن بلغ ذروة المجد عن زوجته المخلصة التي أحبت في فاتحة حياته الفنية .

(٤) هي البطلة المشوقة في قطعة فيكتور هوغو الشعرية « هرثاني » .

(٥) هي مثال المرأة التي مجدت في شخصها جورج ساند شريعة الهوى تمجيداً طاملاً استخف

رؤوس العشاق . (راجع روايتها الشهيرة المعروفة بهذا الاسم) ١٨٨٢ .

وقواعدها قائمات في الطبيعة، وهن الطبيعة في عيننا . زد على ذلك في هذا المقام أن هذه القواعد فيهن الكثير من الاضطراب ؛ والذي يبرز هذا الأمر وجود الفرق الزمني غير المحسوس بين العادات العاطفية المكتسبة في ظل العرف السائد حتى تلك الساعة ، ومقتضيات العرف الجديد التي تتزايد وطأتها يوماً عن يوم وتحاول انتزاع السلطة من العرف الأول . إن الرجل الذي درج على أن يحب في إيقاع أشبه بإيقاع رقصات « الفالس » البطيئة ، ليصيبه البُهر^(١) من التصدى لصاحبة صيغت من عجلة في مثل خلجان نغم « الجازبند » . فهو إنما يعلن إفلاس الحب لأن طريقته في الحب هي ، بحسب رأيه ، الحب بعينه . مع أنه خير لهذا الرجل أن يقرر من وراء هذا المثال أن الحب أزلي أبدي ، وأن صوره وأزياءه متقلبات تقلب الفصول . وما قط كانت الحياة الانفعالية لدى إنسان المجتمع (وهو الإنسان الوحيد الذي نعرفه) منسلخة من العرف ، لترتد إلى حال طبيعية لا يكون ذلك العرف جزءاً من المتم . على ذلك ، فلا يجدر أن نتكلم عن عدم صدق العاطفة ، سواء تعلق الأمر بأسلافنا أو بنا . فإن اللدانة في حياتنا العاطفية تجعل هذه الحياة طوعاً لصيغ تعبير ولأعراف جماعية يحملها ، لا على « انتحال » ما يعبر عنه ويقتضيه من عواطف . بل على « الشعور » بتلك العواطف شعوراً . ومن جهة هذين التعبير والافتضاء تدس فينا المرونة التي نتكلم عنها تلك العواطف . إن المجتمع الذي نعيش فيه يعلم الحياة الانفعالية كيف هي ، فيريد أن تجيء على نسقه . فوعينا لعاطفنا وهيجاناتنا بيعث فيهن — وقد اهتدى بهدى ذينك العلم والإرادة — قوة خلاقة : أعنى أن ما وجده هو فيهن يبتدئ بالوجود حقاً فيهن . منذ أن وجده . ولذلك لن نقول مع فالليس (Vallès) « أحوال القرح والألم والحب والتأثر ؛ كل ذلك منسوخ بالحرف الواحد . مثل إجهاشنا بالبكاء واسترسالنا إلى الضحك . والشأن كذلك في الأهواء والجرائم . وما من هيجاناتنا ما هو محض صريح . فإن الكتاب الذي ننسخ منه أمام أعيننا . » ، بل نرجح أن نتخذ قول جيد (Gide) في شيء مما قد نوسع به فكرته : « لقد فقد تحليل علم النفس في عيني كل أهمية من يوم

أن أدركت أن الإنسان إنما يبلو من نفسه ما يتخيل أنه يبلو منها . ولئن صح هذا فما أقرب أن يقال إن المرء إذ يبلو شيئاً من نفسه ، فإنما هو متخيل فيها يبلو . « وأى إله يستطيع التمييز » مثلاً بين حب المرء . وتخليه أنه يحب ؟ « إن الواقع لا يتميز من الخيالى فى ميدان العواطف . »

إلا أننا نستدرك فتقول (وهذا ما اجتهدنا فى الإشارة إلى بداهته) :
 إن الخيالى هو ، فى الحقيقة ، الواقعى . وبمقابل ذلك ، هذا الواقع الفرضى هو الخيال بالضبط . والحال الانفعالية التى تتمثل كل مشاركة بشرية ؛ التى لا تعرض لها « الكلمة » بالتجزئة والتجميد فى داخل الضمائر فضلاً عن خارجها ؛ التى تتمتع بصميميتها لتخرج كل تأثير يجعلها ترعرع فى الخارج ؛ هذه الحال هى « الخيالى » وهى « الوهمى » وهى « الذى لا ينال ولا يلمس » . وبخلاف هذا ، الأحوال الانفعالية المعيشة وسط الناس والمتشعبة بينهم ؛ الأحوال اللاتى يصدع بهم (إلى الآخرين وإلى أنفسهم . باللسان الذى تعلموه) أولئك الذين يشعرون بهم ؛ الأحوال المصوبة منذ تفتحهن فى القوالب العاطفية التى اخترعتها الجماعة من أجلهن ؛ وبكلمة واحدة الأحوال الموسومة وسما بميسم الجماعة ؛ فتلکم اللاتى يفرضن على تأملنا فى كل زمان ومكان ، وتلكم الحقيقة الواقعة بذاتها (إن صح أنه ، من أجل أن يكون الشيء واقعياً ، فلا بأس أن يوجد) . إنك إذا شئت معرفة مثل هذه الأحوال ، فن العث أن تفحص المشاعر الفردية قبل سؤال المحيط الذى أتاح بمفرده تفتحهن التام . خذ رهطاً مع لغته ، وقواعده ، ومواقفاته ، وبدعه الانفعالية ؛ يكن فى وسعك التنبؤ سلفاً بما ستكون — على الجملة — عواطف أفرادها ، وهيجاناتهم ، ثم خذ ، على العكس : هذه الهيجانات وتلك العواطف ، دون أن تعلم شيئاً عن الرهط الذى يعرضن له ، فلن تفقه مم اكتسبت هيئات وجودهن ، وطبيعتهن ما فيها من أمور تنال وتلمس على أظهر وجه وأدناه .

إن التعبير عن الميكانات يشتمل على مجموعة من المظاهر الفيزيولوجية والحركة غنية جداً ومختلفة جداً . وبعض هذه المظاهر ، كالإشارات وعلامح الوجه ، قابلة . في توفيق متفاوت ، لأن يعاد إحداثها عن عمد . وبعضها الآخر كالتغيير في النفس ودوران الدم وحركات الأوعية والإفرازات هي نتيجة لمتعكسات عصبية خارجة عن عمل الإرادة المباشر . بيد أنه لئن لم تنفعنا إرادتنا في استدرار اللعاب ، فكلنا يعلم أنه يكفيننا أن يشتد تفكيرنا في أكلة طيبة حتى يفيض الماء من فمنا ؛ وبناء على هذا ، من المتيسر لنا دائماً أن نفكر بما نريد وبالتالي : أن نستدر الريق بإرادتنا عن هذه الطريق الملتفة . إن المستجد من دراسة « المتعكسات المشروطة » (réflexes conditionnés) أبان إبانة واسعة الدور العظيم الذي تلعبه ميكانيكيات من هذا النوع في تحديد السلوك البشرى والسلوك الحيوانى . غير أنه : بينا ترى هذه الميكانيكيات لدى الحيوان تتركب ، إن صح التعبير ، من نفسها بحسب اتفاق الحوادث المتعاقبة من حوله : نرى الإنسان قادراً على تركيبها بذاته في ذاته : لأن لشعوره ، وقد أصبح تأملياً : لا أن يتصرف فقط بالتجربة الحاضرة وما تختصه بالإعادة من بين المواقف السابقة . بل أن يتصرف بجملة ماضية أو — إن كان بك ميل إلى الاستعارات التشريحية الفيزيولوجية — فقل إن الإنسان إنما يقوى على ذلك لأن دماغه المستعد للتقبل استعداداً منقطع النظير يفتح جميع مسالكه شيئاً فشيئاً للإثارة النافذة إليه . بدلا من أن يفرض على هذه الإثارة ، بوجه متفاوت في الشدة . اتباع المسلك الذى سبق لمثيلاتها اتباعه . وبديهي أن الإنسان . وهو يقدم على هذا . جاهل من الوجهة النظرية بكل الميكانيكية التى يضعها موضع العمل . ولكنه كان لا بد لمن تعلم البكاء متى شاء . من أن يكون — أول مرة خيل إليه فيها ضرورة البكاء من غير داع — قد ابتدأ ذهنياً باستدكار الظروف التى التى يعلم أنه بكى فيها عفواً . إلى أن يحل اليوم الذى يجزىء فيه استقرار المنعكس على نحو أمين عن جهد الشعور البطيء وتكنى فكرة الدموع لإسالتهم لدى موقف يظهرن إبانه في محلتهن مهما يكن من أمر ، فإن وجود

المنعكس المشروط وما تملكه من استعمال له أعمى ليرهتان على أنه ما من مظهر للهيجان ، بالغا ما بلغت عراقته في الفيزيولوجية ، إلا ويمكن تحقيقه وتغييره بحسب الإرادة .

فضمن هذه الشرائط ، إن مظاهر الهيجان اللأني ، من بين أخواتهن ، يطفرون للخارج من جراء سعتن واحتلاخن موضعاً معيناً ؛ تلك الاواني يشكلن سحتنا (١) . ونرى فيهن لغة العواطف الطبيعية لأن التجربة أطلعتنا على ما يعنين من انفعالات ؛ إن هذه المظاهر لمى طبيعية ، أى بما أنهن ارتكاسات أوتوماتيكية ومستقلة (كما بين ذلك فالون لدى بحثه في منظومة المرونة والاعتدال القهيم . وفى المراكز وسط القحفية المجردة عن تأثير القشرة المباشر) فلسن بأمور اصطلاحنا عليها . بل هن على العكس مفروضات علينا من قبل فيزيولوجيا الجنس . بيد أننا لئن كنا . على هذا النحو ، عاجزين عن خلقهن ، فقد رأينا أن ميكانيكية المنعكسات المشروطة تتيح لنا أن نتصرف بهن إلى حد ما ، وأن نخضعهن ضمن هذا الحد نفسه لمواضع تملأها علينا الجماعة . فإن جزءاً بأسره من تدريبنا الاجتماعي قائم على تعلم تفاصيل الظروف التي يجب أن تكون سحتنا فيها سحنة الحزن أو الفرح أو الغضب أو الهيجان الدينى أو اليديعى أو الوطنى . أو سحنة الشرف المصون أو سحنة العرض المثلوم ؛ ولا تكون تربيتنا تامة إلا إذا جرت سحتنا في جميع الظروف ؛ وفاق أوامر هذه المقتضيات وطباق ضرورات تلك المواضع . وليست هذه المقتضيات والمواضع صادرة عنا أو عن الإنسان على وجه العموم ؛ بل عن محيطنا . فالتقيد بمواضع المجتمع ؛ الذى سبق أن رأيناها منظماً لصميمية انفعالنا ، نمود فزاه قابضاً على زمام التعبير الخارجى عن هذه الانفعالات .

وهكذا فإن مظاهر سحتنا مجبولة ؛ فى أصلها السديمى ؛ من طينة منعكسات مطلقة غير مشروطة بشئ ، فهى ؛ تبعاً لذلك . طبيعية . ولكن الجماعة « تقرر » الظروف التي تكون فيها تلك المظاهر واجبة أو محرمة على العكس ، وبفعل المنعكس المشروط تجعلها إرادتنا (وخير لنا أن نقول تجعلها دعوة الرهط الملحة) مطابقة لأحكام ذلك « التقرير » . لا ريب أن

(١) نقرح هذا المصطلح فى مقابل كلمة « mimique » وهى تعنى لغة الإشارات والملاح . (المرب) .

الاقتداء بالمحيط هو من العوامل الكبرى في اكتسابها التآلف واللين . ولكن هذين المؤلفين واللين ليسا ناهين فقط عن ذلك الاقتداء الفيزيولوجي المحض ، الأوتوماتيكي المحض ، الميكانيكي المحض ، الذي وفق لاميتري (La Mettrie) خير توفيق في قوله عنه : « إن المرء ليأخذ كل شيء عن يعيش معهم (حركاتهم ونبراتهم إلخ . . .) كالجن ينطوى فور ما تهدده ضربة أنذرت بالوقوع ، أو جريا على مثل السبب الذي يجعل جسم الناظر إلى مقلد حسن التقليد ينساق آليا وعلى الرغم منه إلى محاكاة جميع حركاته » . فالأقتداء حين يكون له فعل في هذا الموضع ، لا يبعث عليه فحسب وجود القدرة وحاذيتها الماديان ، وإنما سلم كامل من هذه العواطف التي تستمد التصورات الجماعية قمتها منها (كالحب أو الاحترام أو الخوف) . وإذن فالأقتداء ليس منوطاً بالضرورات الفيزيولوجية ، بل بضروب الإكراه المعنوي . على ذلك فإن النموذج المقترح قدوة لنا كثيراً ما يناقض الارتكاسات التي نستسلم إليها من ذواتنا . فثلاً ، الأهل الحصيفون يصطنعون هيئة اللامبالاة في حال وقوع ولدهم دون أن يحصل له أذى كبير ، ويقولون له إذ يبكي لا داعي لذلك ، ومن العار البكاء لمثل هذا . ففي أوائل الأمر لا يتوصل الطفل إلى تقليد اللامبالاة لدى أبويه (تلك التي كان لا يكون لها من أثر كبير لو لم يشترك معها غيرها) اللهم ما لم يتفق جهداً كبيراً تكون فيه السلطة العائلية ، وعادة الطاعة ، والخشية من العقوبة أو من السخرية ، والرغبة في إرضاء الوالدين هي « دعوة الرهط الملحة » التي تحدثنا عنها فتما سبق والتي تقوم لديه ، بادی الرأي ، بدور الإرادة الشخصية . وفيما بعد ، يصبح الطفل من نفسه عازفاً عن البكاء في حال مشابهة . ثم إنه ليسقط ذات يوم ، ويصبيه من ذلك أذى كبير ، فينهض ضاحكاً وهو يقول : « لا شيء » في سحنة يتخذها مباشرة من دون أن يظهر عليها أثر لقسر خارجي ولا لجهد ما . فالمواضعة تصبح لديه عقوبة مثل الطبيعة .

إذن فجملة من الأسباب تدعونا منذ البدء — كما يقترح دوما (Dumas) في موضوع الضحك والبكاء — إلى « إعادة النظر في سيكولوجية التعبير بأسرها ، مع إعطاء المحل المناسب إلى استعمالنا الإرادي أو نصف الإرادي للحركات الأوتوماتيكية أو المنعكسات ، وللإفرازات ، ولكل ما هو في حياتنا

البيولوجية قابل لأن يصبح إشارة . وعلاوة على ذلك ، يجب أن نلاحظ أنه
لئن استمد التعبير ، على وجه العموم ، معناه من جذره البيولوجي ،
فبالجماعة وسعت مدى ذلك المعنى ، وعمته ، وعدلته ، وأنها في كثير من
الأحوال ، « حَقَلَّتْ » هي نفسها بفعل قواها الخاصة (من ديانات وعادات
وأوضاع) إشارات تعرب عن عواطف (كالمصافحة ، والصلاة ،
والسلام) ؛ إشارات لا دخل للبيولوجيا فيها البتة .

بناء عليه ، سنحاول الآن أن نبين بسلسلة من الأمثلة المجسدة أن
لهيجانات ضرورياً خاصة من « التكنيك » يقال لها « التكنيكيات
الهيجانية » وأن هذه التكنيكيات يحلر أن تحسب في عداد « تكنيكيات
الجسم » التي مردها إلى التدريب الاجتماعي والتي بصدها تكلم موس (Mauss)
عن « نصيب التربية والتصورات الاجتماعية . في أفعال ينجح الناس إلى
اعتبارها إما عضوية محضة أو على العكس إرادية وواعية » مستعينا
بأمثلة استعارها من العادات الجنسية : ومن السير . ومن السهور (السباحة ،
الرقص إلخ . . .)

إنه ليركنا المزيد من اليسر في العثور على أدلة ناطقة عن تنظيم الجماعة
للتعبير عن الهيجانات ، بمقدار ما يزداد التفاتنا إلى الماضي وبمقدار ما يزداد
ابتعادنا في المكان . ونحن : إن لم نفرض فيها تكلم عنه كبلنغ (Kipling)
من أمر ابتسامه اليابانيين الشهيرة التي يستطيعونه الاحتفاظ بها حتى في يوم
الفرع الأكبر ، فإن لودز (Lods) ليروى لنا مثلاً أن الحداد في غابر
الأزمان اليهودية « كان ينطوى على مظاهرتين صاخبتين . . . ، الولولة . . .
والنواح ^(١) . ومن نافذة القول أن الألم لدى الأحياء لا يتخذ في انفجاره المعنوي
العفوى ، غير التأمل ، لا الواحد ولا الآخر من هذين . فإن تحيب المآثم
عند الإسرائيليين (وشأنهم في هذا شأن كثير من الشعوب غير المتعدنة)
كان مقيداً أشد تقييد بالعادة . لقد كان يتولى إرساله ، في أقوال تفرضها
التقاليد خلال أيام معدودة ، وربما أثناء ساعات معدودة كما هو الأمر
عند السوريين من أهل هذا العصر ، أشخاص معينون بعضهم ذكور وبعضهم

(١) في سياق المتن الفرنسي الشرح الآتي لكلمة « thrène » : هي قصيدة تنوح بها البكاة
في إنشاد كثير ما يكون على نغم المزمار (Rite) أو السطرون (sieste) .

إناث وكل منهم من قبيل معين . وكذلك جاءنا غرانيه (Granet) بتفاصيل دقيقة عن لغة الألم في الصين الكلاسيكية مما هو مفيد لنا غاية الإفادة . ف لغة الألم في الصين مقننة في كتب طقوس خاصة ، وهي تشكل « مجموعة من الرموز (une symbolique) مرتبة ترتيباً دقيقاً » . ولغة الرموز هذه تحدد أمرين في ضبط لا يتزعزع : فن جهة ، النحو الذى يترتب على أهل الميت أن ينظموا بحسب حياتهم خلال حدادهم . ومن جهة أخرى ، الهيئة التى يجب أن تتخذها في أوقات معينة مظاهر حزنهم . والتغيرات الطارئة على حياتهم المادية والمعنوية (بما تجنح إليه جميعاً من إدخال البطء على هذه الحياة) تفصح عن مشاركة الأهل للميت في حاله . فهناك نوع من « الحجر » يضرب عليهم ، فتراهم منعزلين في أكواخ فردية تقام حول دار الميت ، فلا يتقبلون زيارة أحد . حتى لتنعلم بينهم كل صلة . وهم على حال الصمت والسكون ، يمتنعون عن ممارسة أية وظيفة عامة ، ويحرمون على أنفسهم الموسيقى ، ويخضعون لنظام من التقدير في التغذية ، ويمتنعون عن كل عناية بالنظافة ، ويعيشون في شبه شلل فكري لا تجيز لهم الجماعة الخروج منه إلا تدريجياً وعلى مراحل مقننة أيضاً . وتكون بمثابة الشارات عن هذه المراحل خمسة أصناف من ثياب الحداد يوالون في لبس الصنف منها بعد الآخر . ثم إنه يترتب على احتفالات الحداد وعلى ما يصاحبها ويلازمها من مظاهرات انفعالية ، وحائب لا ترخص فيها . فعلى الأهل أن يعلنوا الموت على رؤوس الأشهاد . وأن ينتظروا التعازى في مقابل إعلانهم هذا . فإذا فاتتهم التعازى - لم يسعهم إلا أن يكفوا عن إظهار جزعهم . ولكن : في وقت تشيع الجنازة على الأخص . يحضر أناس مأذون لهم عن عمد بارتكاب ما لا يليق . فيدفعون الأهل إلى تفويم ما أتوا به من المنكر ، وحينئذ يكون هؤلاء أن يظهروا لوعنهم بما تمليه الطقوس من إشارات تتجاوز في تعقيدها المنعكسات السيكونفزيولوجية تتجاوزاً كبيراً : فهناك ملامسات ، ووثبات ، وضربات على الصدور . وتأوهات معروفة بالتفاصيل سلفاً ، معروفة النمط والعدد والزمان والمكان . والذي يزيد في إبراز الوصف الاجتماعى على هذه الطقوس . ما هو مأمور به من استعمال استعمالاً رمزياً في أوقات الأعياد ، أو حصاد الغلال أو كسوف الشمس أو خسوف القمر ، ولدى

حريق معبد ، وفي حال ضياع أرض أو حالة هزيمة عسكرية . والصينيون يعتبرون أن الرجل المتوحش هو الذى يطلق العنان لعفوية المنعكسات في التعبير عن هيجاناته . أما المتمدن فعليه أن يعرف كيف يكبح جماحها ، لأن الإظهار المباح للعواطف لا صلة له بها البتة . وليس لأمريء أن يدل في هذا الموضوع على شخصيته . اللهم إلا بما يضعه من عزم في إنجاز المظاهر التي اقتضتها وأقرتها الجماعة . وإلا بما يرافق هذا الإنجاز من حسن تصرف مناسب للمقام .

إن التضاد الخارجى على الأقل الذى يتجلى من معارضة عاداتنا بهذه الأمور المستعارة من الماضى ومن الشرق القصى . يساعد على إبراز الوصف الجماعى في المظاهر السحنية . على أن زماننا وبيتنا ليحملان لنا أيضاً كثيراً من الأدلة على هذا .

فقبل كل شيء . - إنه يلاحظ فيهما حوادث ماثلة للحوادث التي ذكرناها من حيث غرابتها وما عليها من سمة الطقس الجماعى . فثلا يروى بيير ميل (Pierre Mille) - والكلام عن قرية صغيرة بين أوفيرينا (Auvergne) ولیموزان (Limousin) - إنه بعد الدفن « بينا نساء الأسرة . . . وعلى أكتافهن دُثُر سوداء ثقيلة غير ذات أكام . يصرخن ويتحجن أمام الحفرة ، إذا بنساء القرية جميعاً واقفات على قبور موتاهن . يجبن بصوت عال ، فينادين الأموات . ويستعدن ذكراهن : ويرفعن أيديهن بالإشارة فعل من يمزقن وجوههن بأظفارهن . » ولقد أنبأني من أثق بقوله عن بعض قرى المنطقة الجنوبية أن القاعدة المطردة في مراسم الدفن : أن تجهش الأسرة بالبكاء . وحتى الأبعد من الأهل إبان ردم الحفرة . ويظهر أن هذا العرف لم يخالف عنه أبداً ، والناس على العموم يراعونه في إجماع وانتظام ملحوظين .

ولكن هناك . على الأخص . حياتنا اليومية ؛ وهناك الظروف الوفيرة التي يترتب على سمحتنا فيها أن نتزل على حكم شرعة معقدة دائمة اليقظة ، وإن كانت على حظ من اللين . فإنه ليكنى المرء أن يكون قد شهد زواجاً أو جنازة ، ليرى في منظرة الكهنة (sacristie) على بضعة أمتار من الأسرة التي هي على حال الحزن أو الفرح كيف أن الهيئات والوجوه تصلح من شأنها وتتخذ لها ملامح خاصة ، بعد أن كانت حتى الساعة غير شديدة

التلاؤم مع الظرف ومقتصرة على مجرد اللياقة : فنظرات المحاجر تنطفئ ، وتقاطع الوجه تنتكس وتسترخى على مقربة من براقع الحداد ؛ وهى تأتلق وتشرق وتزدهر بمجاورة أزهار البرتقال . فإذا انصرفت لحظة واحدة ، غدت الهيئة والنظرة والسيمياء وكأنها لرجل منصرف إلى شأنه وهو يفكر . وحتى الذين يعينهم الأمر مباشرة في حال كهذه ، لا يتخذون من صدق عواطفهم رخصة يطلقون بها لأنفسهم حرية الإعراب عنهم كما يشاؤون . فالجمهور ينتظر منهم هيات وارتكاسات تجر غيبتها أو المبالغة فيها إلى إثارة امتعاضه على السواء . ومهما كان حزنهم أو فرحهم شديداً ، فلنهم يشعرون شعوراً غامضاً بأنهم قبله أبصار القوم ، وأن عليهم أن يوفروا عن أنفسهم المشهد الذى ينتظره الناس منهم : ولذلك يبذل التعبير عن العواطف جهداً خفياً لكي يجيء مليئاً لما ينتظره الناس . حتى إنه ليتفق أن نراهم يراقبون فيما بينهم ، وبعضهم يلاحظ بعضاً .

ذلك بأننا لا نحرص على أن ينالنا أو ينال ذوينا الزجر الذى يصيب ما خرج على القاعدة من مظاهر الحياة الانفعالية ، وما ناقض منها المتوقع فبحرح الأعراف بمناقضته هذه . والقديس فرانسوا دو سال (St. François de Sales) يأتينا بدليل قاطع وشيق على هذا الحرص ، حين يحاول أن يرر رقص داود أمام قوسه ، مرجحاً قلة اللياقة فيما أتاه من أمر إلى شدة الفرح . يقول : لئن قفز داود أمام قوسه « قفزاً زائداً عما تتطلبه اللياقة المعتادة » فما ذلك لأنه « أراد أن يتبدل تبدل من خولط في عقله » . ولكنما جاءت حركاته مطابقة « للطرب المفرط النادر الذى شعر به فؤاده . » ونحن في هذا الشأن كالملك داود ، فإذا تركنا ملكة الانعكاس فينا (réflectivité) وعفويتنا تفعلان في التعبير عن هيجاناتنا أكثر من الحد اللازم ، فالعجب أبداً يأخذ مأخذه ممن حولنا ؛ وعلى حسب رضاهم عنا أو غضبهم علينا ، إما أن يستأثروا مما فعلنا فيخطئونا . وإما أن يلمسوا لنا في الظروف عنراً طارئاً . أما إذا تواتر وقوعنا في الخطيئة . فقد أوشكنا أن نخاطر باستنفاد صبرهم فيعتبروننا — كما سبقت لنا كتابته — كالرجل « البوهيمى » أو غير المهذب ، أو اللا أبالى ، أو المستهتر ، إن لم نقل الشاذ . أو المجنون .

على أن ملاحظة عاداتنا وأعرافنا ليست هى وحدها التى تطلعننا بوجود

قواعد جماعية تسود أمر التعبير السخى عن الميكانات . لا جرم أنه ليس هناك من شرعة (code) انفعالية مشابهة للشرعة المدنية تكون فيها هذه القواعد متضمنة وبمجموعة ومرتبة . ومع ذلك ، فلا تعد تلك القواعد أن تكون مكتوبة ، لأن «مطولات العادات المدنية» (Traité de civilités) التى تبحث فى المظهر الاجتماعى . وإن كانت لا تعنى عناية حصرية بتلوين هاتيك القواعد ، إلا أنها لا تقصر أوامرها على النحو الذى ينبغى بحسبه أن يدبر منزل ، أو يقدم عشاء ، أو ينظم استقبال ، ولا على الطريقة التى يليق أن تتخذ فى اللباس ، وفى السلوك داخل الدار أو على المائدة أو فى مجلس من المجالس ؛ بل إن تلك المطولات ربما امتد بحثها إلى إبراز العواطف إلى الخارج ، لأن هذا الإبراز جزء من المظاهر الاجتماعية ودخل ، مع تلك المظاهر ، فى نطاق اللياقة .

للبارونة ستاف (Baronne Staffe) كتاب اسمه : آداب العيش فى المجتمع الحاضر (Les Règles du Savoir-Vivre dans la société moderne) ولقد طمع هذا الكتاب فى أن يكون أثناء عهد طويل لإنجيل البورجوازية الفرنسية الحديث . فهذا الكتاب يقرر فى باب الحداد هذا القانون العام الآتى : «إن المراسم (Etiquette) والعادة ، اللاتى لا يتنازلن عن حقوقهن فى أى ظرف من الظروف ، يقنن الطريقة التى يجب اصطناعها فى حمل أُلنا أو إظهاره على الأقل .» فهذا المبدأ يصلح ، فى الواقع ، لجميع هيجانانتا . ولئن كان قد رجح إirاده بمناسبة الألم فقط : فذلك لأن الألم ، من بين جميع هيجانانتا ، هو أشد ما نحرص من كل قلبنا على صدقه ، فنكره ، تبعاً لهذا ، أن نعرف له بالصفة الاصطلاحية . ولولا صحة المبدأ الذى نتكلم عنه ، ولولا عموميته لما جاز أن توجد «مطولات فى العادات المدنية» باحثة فى هذه النقطة (الجزئية) . وبعد . فإنما قررت البارونة ستاف هذا المبدأ بكل سذاجة ، وهى خلو من كل فكرة تبطن خلاف ما تظهر ، ومن غير أن تعلم ما لهذا المبدأ من أهمية سيكولوجية : وحتى من دون أن يخطر لها ما يفتح من آفاق جديدة فى موضوع التعبير عن افيجانانت وطبيعة هذا التعبير ؛ إنما قررت هذا المبدأ بسائق عناية خطائية محضة . وإن هو بالنسبة إليها ، إلا نص عن حادثة لا يهمها منها إلا نتائجها العرفية . ولكن هذا

النص ، لمجرد كونه نصاً ، ينير سبيل مقالتنا بصورة مدهشة ، ويحمل لعالم النفس فائدة فريدة في بابها فخيراء اللياقة (التكنيكيون) فاقوا عالم النفس في كونهم أدركوا دفعة واحدة وصفاً من أعرق أوصاف السحنة ، لأن موضوع دراستهم يدفعهم إلى الربط بين الإنسان والإنسان ، وفاقاً لمجرى الأمور القلبي ، بدلا من ربط الإنسان بالحيوان ، وهو أمر — على فرض أنه وقع أبداً على أتمه — لم يقع إلا في سؤائف المجهود السحيقة . والذي يظهر أن ما طبقه هؤلاء الخبراء (دون أن ينصوه) من مبدأ النزول على مواضعة المجتمع (conformisme) ومبدأ الأمر الجماعي (impératif collectif) هو ، في الحقيقة ، أعرق واقعية باعتبار مسلماته وأشد غنى من حيث تطبيقاته ، من مبدأ « العادات النافعة »^(١) الذي — بفضل دوما (Dumas) — لم يعد يغير أحد يدعوها العريضة .

إن البارونة ستاف بعد أن وضعت المبدأ تكلمت عرضاً عن تفصيل تطبيقه . فهي تعلمنا أن علينا مراعاة الحداد مقدار كذا شهراً أو أسبوعاً تبعاً للدرجة صلتنا بالمرحوم ، وأن أحوال الحداد الكبرى تقضى بعدم استقبال الزائرين خلال ستة أسابيع ، وبعدم القيام بزيارات أثناء ثلاثة أشهر . والحق أن أمثال هذه الأمور — بعدما عرفناه عن الصين بطريق غرانية (Granet) لتعدل في تعقيدها « الحذلقات الصينية » (chinoiserie) . نعم ربما كان من البديهي أن نحتسب أن يجوز أن تكون ، أثناء هذه الفترات الزمنية القانونية ، متنافرة تنافراً فاضحاً ولون ثيابنا . ولكن لئن لم ترد فريضة جعل التعبير عن عواطفنا طباق الظروف إلا على سبيل الإضمار المقدر في النصوص المشار إليها ، فما هي ذى الآن ظاهرة جلية في أحوال شتى : فن يزور زيارة تعزية ، « وجب أن يأخذ نفسه بضرب من الوقار ، وأن تكون ألوان ثيابه وطريقة اكتسائها على جانب من البساطة كبير ، وعليه ألا يكون البادئ

(١) فنيه القارئ إلى أن المؤلف يتكلم هنا عن المبدأ المنسوب لداروين في تحليل ظواهر الميكان . وهو يتلخص في قوله (والترجمة — على ما بها من تصرف حكيم — مقتبسة عن الدكتور صليبا) : « إن الحركات الصالحة لإنجاز رغبة أو لتسكين إحساس . . . تصبح بالتكرار عادة ، فإذا ظهرت تلك الرغبة أو ذلك الإحساس ، مهما يكن ضعيفاً ، تبعته تلك الحركات على الرغم من أنها لم تعد صالحة لشيء » . (راجع المجلد الأول من دروس الفلسفة ص ٢٢٤) .

بالكلام على الميت ؛ بل أن يصغى فى مسابقة إلى ما يطيب للأهل الإفضاء به عن ميتهم . وفى مقابل هذا ، على المزور أن يكظم حزنه وأساه . ثم إن على الفتى الذى أخطب فذة أن يزور من أصهر فيهم « فيتدئ بأهل الفتاة ، ويشئ بها ، شاكراً لم حار الشكر - ولكن فى غير مبالغة - مالتيت طلبته لديهم . ولئن كانت البرودة مما لا يليق فى هذا الموقف ، فإن التحفظ فى التعبير عن السعادة أمر واجب . » حينما تقدم أم الخاطب من مستكون عرساً لابنها ، تقول « فى ابتسام عطوف » : « الآتية . . . كسنى فى المستقبل . » وأخيراً ، فلدى ختام حفلة الزواج فى مقر العمدة (Mairie) عند ما تدفع الفتاة بالقلم إلى زوجها بعد أن وقعت « بحبها والسرور باد عليه ويقول لها مستبشراً : شكراً أيتها السيدة ! » .

إنى - وشأنى فى ذلك شأن كل الناس ، أو على الأقل شأن الذين اتخذوا التأمل مهنة لهم بما أوتوه من أفكار تجول خلف أدمغتهم والذين إخال أنهم يخطئون إذ يحسون من دلائل الفضل المفرط فيهم صدور ملاحظات عنهم مليئة بالخبث أو الذكاء أو الحساسية على حين لم يصبح ذلك فيهم من المواهب الطبيعية إلا بفضل العادة - ؛ إنى وشأنى فى هذا شأن أولئك ، لأجد فى هذه النصوص شيئاً يضحك . وليس من المستحيل أن يكون ذلك ، فى بعض الأحيان ، مما يقصد إليه عن عمد . ومع هذا ، فإنى أنصح القارئ الذى لا يرى فى هذه النصوص إلا ذرائع للهزء فحسب ، أن يبحث فى ماضيه عن المرات التى اتفق له فيها أن يكون راضياً من جراء هذه « الرواسم » الانفعالية (clichés affectifs) ، وسأدهش إن لم يداخله العجب من كثرة عدد تلك المرات . لكن الذى يستحق الذكر خاصة هو أن روح الكتاب الذى اقتبست منه هذه النصوص ليست روح قصة واقعية أو مشهد متترع من الحياة . ولربما جاز للمؤلف أن يكون قد لها فى سره بما يقول ؛ إلا أن هذا لم يحل بينه وبين ذكر ما يفعله وما يجب أن يفعله ، ولم يمنعه من أن يعزو للاعراف صفة أمرية . وإن النجاح الذى لاقاه من القراء ليشهد ، على كل حال ، أن ذلك بعينه هو الشعور (العميق - ولا جرم - هذه التوبة) لدى جمهرة من القراء سألوه ، دون شيء من الهزل عما يترتب عليهم من سلوك فى المجتمع وكيف ، فى حال خاصة ، ينبغي

لم أن يلبسوا لبوس الحزن أو الفرح على صورة موافقة للحشمة . ولقد وجدوا في هذه النصوص التي نبسم منها « التماذج » التي يجب أن تعدوا قائدهم في تراجمهم على احتذائها تراحمًا ملؤه الإعجاب بها ؛ ووجدوا كذلك في هذه النصوص دستور المقتضيات الجماعية التي يحسون في قرارة نفوسهم وجوب التزول على حكمها .

إذن ، فن وجهة النظر هذه ، تبدو المظاهر الخارجية لانفعالاتنا كوجائب يفرضها الرهط على مثل ما رأينا من أمر الانفعالات أنفسها . إن الجماعة - في ظروف لا تحصى من الحياة اليومية - تحدد لنا نوع ما يجب أن تفيض به أفئدتنا من عواطف والطريقة التي ينبغي اصطناعها في التعبير عنهن .

زد على ذلك أن اتسام العاطفة بميسم المجتمع يجب أن يكون مجارياً لانطباع التعبير عنها بطابع الجماعة . ومهما نلتحق من قيمة بالنظرية الفيزيولوجية للهيجانات التي اقترحها جايمس ولانج (James et Lange) فبدى أن مظاهرها من ملازمة لمن ملازمة لا تفصل . وليس في وسع التأثير الذي يتناول مظاهر الهيجان ، إلا أن يتناول في نفس الوقت الهيجانات أنفسهن . ومن العسير على سحنة مقيدة بقواعد الجماعة أن تلد أو ترافق أو تترجم عاطفة لا تكون مصطبغة جزئياً بصبغة المجتمع . كما أن من العسير أن يتلاءم هيجان مصبوغ جزئياً بصباغ المجتمع مع سحنة لم تتناولها جماعة بالتقنين والتنظيم .

إذن فصحيح كل الصحة أن السحنة غير فطرية بمعنى الكلمة ، وأنه ليس في وسعنا معارضتها باللغة النطقية معارضة الطبيعة - بالاصطلاح . فنحن نعلم الإفصاح بلغة الإشارات عن هيجاناتنا مسوقين إلى ذلك بالإكراه عينه الذي يدفعنا لتعلم الكلام . (وهو إكراه غير محسوس في نفسه ، ولا يعرف إلا بنتائجه لأن الجو الاجتماعي الضروري لنفوسنا لا يزيد في ضغطه على فكرنا أكثر من ضغط الهواء على كواهلنا) والصيغة في اكتساب الأمرين واحدة . فالتمارين الصوتية التي يحلو للطفل أن يسترسل إليها تضع تحت تصرفه ركائماً من المفاصل النطقية ومن الأصوات اللفظية مدهشاً في مرونته واختلافه ؛ هذه المفاصل والأصوات تشكل ما يشبه أن يكون المواد الفيزيولوجية في بناء اللغة . ثم ، بعد هذه الموهبة الأولى التي يؤثر فيها المحيط تأثيراً أدنى ، يقوم ارتقاء

الطفل على احتذاء محيطه ، على العكس ، فلا يحفظ من هذه الأصوات إلا بما يستخدمه اللسان المتكلم من حوله . فيؤلف بينها في مجموعات تسفر آخر الأمر ، عن جل وعن كلمات ؛ ثم يؤلف بينها وبين أشخاص ومواقف وحالات سلوك ، في صحة إنجاز وسرعة متزايدتين ، وفي ضبط « انعكاسي » (خلو من أية صفة تأملية) . وعند ما يثير بالفعل كل سلوك ، وكل موقف ، وكل شيء ، وكل شخص ، في غير مهلة ولا خطأ ، الارتكاس اللفظي الصائب ، أى الارتكاس القابل لأن يحدث لدى الآخرين ما يلائمه تماماً من تعديل في العاطفة والفكرة والسلوك (وبعبارة أخرى وأخيرة الارتكاس المقرر من قبل العرف الجماعي) فحينئذ يكون قد حصل اكتساب اللغة بمعنى الكلمة . هذا وإن الطفل يملك من جهة تنظيمه الفيزيولوجي ومن جهة مجموعة المرونة والاعتدال القويم لديه (système tonico-postural) جملة من المنعكسات ، ومن أشكال الضحك والبكاء والصراخ والاضطراب في الحركة تطلقها انفعالاته على نحو عفوى . فالتربية هنا — بما تلجأ إليه من إحاطة هذه المنعكسات بشرائط تعطلها ، أو تثبتها ، أو تغفلها من موضع إلى موضع — تقوم على التصرف بتلك العفوية وعلى جعلها مطابقة للارتكاسات التي قررتها المقتضيات الجماعية ؛ إلى أن يجيء اليوم الذي تغدو فيه سمجة صاحب العلاقة ناطقة ، في نظر المحيط ، نطق اللغة ، بعد أن أصبحت مباشرة مثلها وصحيحة مثلها . بهذا الاعتبار ونظراً لما بينهما من وحدة المنشأة والنمو ، تبرر الصلة الوثيقة التي طالما لوحظت بين لغة النطق ولغة الإشارة (وهذه الثانية هي الرفيقة الطبيعية للأولى ، ومن النادر أن يستغنى عنها) وما كان أحرانا بالتعجب لو أن الأمر جرى على العكس وجمعت الجامعة بين لغة نطقية كمل اتسامها بميسم المجتمع ، وصيغة في التعبير خارجة عملياً عن حوزة التأثير الجماعية .

لا جرم أن اللغويين لاحظوا وجلوا هذه القرابة الفعلية بين لغة الإشارة ولغة الكلام . فمثلاً ، بصدد العبارة التي يتفق لنا استعمالها إذ نرى رجلاً لطخت ثيابه بالطين ، فنقول : « الحق إنك نظيف ! » ، يلاحظ بالي (Bally) أن لو أخذت مستقلة في نفسها ، لما أفادت المعنى الذي يتفق معنا السامعون على عزوه إليها . فإن هذا المعنى قد جاءها ، قبل كل شيء

من الموقف ومن محنتنا . ولكنه قد جاءها أيضاً وعلى الأخص من عامل آخر ألا وهو «تموج الصوت المين ، أو النبرة (intonation) . ففي الحال التي نعني بها ، النبرة المحددة بالعرف (وشأنها في هذا شأن كل شيء في اللغة المنظمة) هي من البيان والإفصاح والدلالة بحيث تستطيع ، دون مساعدة الموقف ، ما لم تكن تستطيعه القرينة : أعني منح معنى وسخ للفظ نظيف . ولئن صرح باللي ، على هذا النحو ، بأن النبرة تستطيع الاستغناء عن الموقف دون أن يضيف بأن في وسعها الاستغناء عن السحنة ، فلإنما ذلك لسبب جد هام هنا : فهو يعتبر أن النبرة داخلية في السحنة ، وأنها شكل خاص من أشكالها ، فهي «سحنة لفظية» (mimique verbale)

وفي رأيه أن لهذه السحنة اللفظية قوانينها . يقول : «إن تموج الصوت تحدده ، في كل حال من الأحوال ، قواعد عرفية ماثلة لقواعد اللغة الأخرى ، ولو أن تلك القواعد كانت أعسر مثالا وصوغاً من صاحباتها . على أن التوفيق حين يحالفنا قليلا في الكشف عنها ، فن المستحيل ألا نعجب للاطراد الراسخ في انطباقها . وهكذا نرى في الفرنسية ، مثلاً ، أن كل نعت ذي رنة عاطفية يحمل جرسه (accent) على مقطعه الأول ، أو على مقطعه الثاني ، إن كان الأول مبتدئاً بحرف صائت أو h : ، فتقول :

C'est colossal, c'est merveilleux; une extension formidable; un vin excellent, délicieux, exécration; un temps magnifique, abominable, épouvantable.

هذا ، ولقد أشار الملاحظون ، من جهة أخرى ، إلى أن اللغة والنبرة الانفعاليتين تتعلمان «على الفارغ» إن صح التعبير ، قبل أن تفسح الظروف مجالا لاستعمالهما عن هدى وبصيرة . يقول لنا ج . بيريس (J. Pères) مثلا : إن و . . . في شهره السادس والعشرين يطيب له أن يتلفظ بمجل تعجبية دالة على هيجانات غريبة عنه كل الغرابة ، قراءه يكرر ببرودة : «يا للمصيبة ! هذه بلية ! فلان حزين ! فلان بائس ! شيء مخيف !» وفي تكراره هذا ، تعلم اللغة ولللهيات التي يتخذها الهيجان ، قبل الهيجان نفسه . وهو إنما يبدأ بإعادة تلك التعابير وصيغ التعجب هذه في غير مناسبة ، ثم لا يزال بها شيئاً فشيئاً حتى يعيدها في محالها .

إذن ، فالنبرة ، التي هي صورة من صور لغة الكلام والتي تخضع بهذا الاعتبار لقواعد لا هواة فيها ، هي أيضا شكل من أشكال لغة الإشارة ، واستعمال لغة الإشارة اللفظية هذه ، ينال قبل أن تتاح لتجربة الطفل فرص فعلية لتجربتها . وإذن فترابط اللغة والسحنة هو أظهر مما سبق لنا أن قلناه ، وهو بذلك ، يدعونا إلى التسليم بأن ما هو صحيح في حق السحنة اللفظية يصح على العموم في حق كل سحنة . فتكون السحنة في مجموعها خاضعة لقواعد مماثلة في صلابتها لتلك التي تخضع لها السحنة في شكلها اللفظي . مع العلم أن هذه القواعد أصعب متالا وصوغا (لأنه ليس لهيئات اختناقا بالدموع ، ولصيححاتنا . ولحركاتنا مثل ما للكلمات من وحدة في الشكل ومن ثبات) . ذلك من جهة . ومن جهة أخرى تكون السحنة على الغالب سابقة للهيجان . بدلا من أن تولد منه على العكس . وتكون مستعدة استعداداً سابقاً للمواقف التي ينبغي لها أن تتدخل فيها : أليس في حفلات المسارح الكلاسيكية يتعلم فتياننا كيف يكشف بالحب . وكيف يقال إن العرض ثليم أو الشرف سليم ، من قبل أن تحصل لهم مواجهة هذه المواقف ؟

إن السحنة لمي لغة . وإنه ليلبغ من أمرها بهذا الاعتبار أن تقوم بالحلول محل الكلام . وبمحوه . وبتكذيبه . صحيح قول بالي : « إن دور الكلمات في أداء الفكرة يتضاءل على قدر سيطرة العاطفة ، وما دامت النبرة والسحنة على وجه العموم قادرتين . في نفسيهما ووحدهما تقريبا ، على الإفصاح عن عواطف أكثرها مدين للحضارة برهافته ورقة لويثاته . وجب أن تكون الحضارة قد لينت من جهتهن وأرهفت ورققت هاتين النبرة والسحنة . وصحيح قول برنشتين (Bernstein) : .هناك حقيقة يعترف بها كل المؤلفين في المأساة ، وهي أن النظارة يستمعون قبل كل شيء بأعينهم . فإمكان مثل — وقد شاهدنا هذا — أن يقول ، بسبقه لسان lapsus ، عكس ما يفهم من متن المسرحية الأصلي ، ومع هذا لا يدرى الجمهور شيئا مما حصل ، بل يستمر في قراءة فكرة المؤلف على وجه الممثل القائم بأدائها وعلى حركاته . » كل هذا صحيح ، ولكنه ليس كل ما في الأمر . فالقاعدة العامة إنما هي توافق اللغة والسحنة توافقاً عقوبياً . ولكنه ، قد يتفق ، بادی الرأي ، أن نخطيء المرمى من جراء خلل أو نقص طارئین على ما فينا من «أوتوماتيكية» .

فلا يجوز أن تشك من ثبوت نائية أو حركة في غير موضعها أو نظرة غير موقفة ، فنكون أول من يدهش لهذا الانقلاب لأنها غير صادرة عن نية واعية أو لا واعية . وكما أنه لا يترتب بالضرورة أى معنى نفسى على سلوك السيارة غير مسالكها ، فكذلك لا يترتب بالضرورة شئ من ذلك على اتخاذ دماغنا غير سبيله . ثم قد يتفق كذلك لسحتنا ، وهى تكذب كلامنا ، أن تبوح عن غير عمد بسر فكرتنا الخفية : وفى هذا برهان لا يحمد على أننا أقل سيطرة على ملاحظتنا منا على لغتنا ، وأن السحنة فى هذه الحال طبيعية أكثر من اللغة . بيد أنه يعرض لنا أيضا فى كثير من الأحيان أن نستفيد من تواطؤ وسائل التعبير التى تحت يدنا ، فنجعل الناس يفهمون من الهيئة التى نتخذها عن عمد غير ما نقول . وعلى هذا توجد سحنة منافية للأدب تتخذ أثناء لفظ التعابير المهذبة : وفى ذلك (هذه النوبة) دليل قاطع على أن السحنة هى كاللغة ، أداة للتعبير نستطيع السيطرة عليها إلى أبعد حد .

من وجهة النظر هذه ، ليس الأصل فى السحنة أن تكون طبيعية ، بل أن تتطلع إلى ما هو طبيعى خلال المواقف التى تحيط بها ، وتبعاً لذلك المواقف . ونكرر قولنا إن شأنها فى هذا شأن اللغة التى يعسر فصل السحنة عنها . إن لغتنا المتمدنة تنسج شبكة دقيقة من لوينات المفردات والقواعد البائية . ومع أن هذه مفروضات علينا من الخارج . فإننا شديداً الحرس على أن نظهر فى لغتنا بمظهر طبيعى لا مصطنع . كذلك يهمننا ألا تهمل سحتنا الظهور بالمظهر الطبيعى مع كونها قد صاغت الجماعة وفق مقتضياتها وفق مواضعها وتعبيرها . إن هذه المفارقة يستطيع أن يبرها لنا مثال المسرح . فالفن المسرحى ما كان قط إلا مواضع ؛ ولئن كان فى مكتبة بعض كبار الممثلين - على الرغم من هذا - أن يلقوا فى روعنا وهم الحقيقة والحياة ، فلنما ذلك بفضل اليسر والمرونة واللحاقة اللاتى يتخذونهن فى جولاهم داخل المواقف . كما أن سحتنا ، فى حال تمثيلها . لعواطفنا ، لا تكون طبيعية إلا بفضل العفوية والرهافة والذكاء اللاتى تتخذهن فى الانصياع إلى ما يسودها من مواضع وقواعد جماعية ، لأنها لا تستطيع إزاء هذه المواقف والقواعد استعمال حريات لا تُفهم ولا تُفهم . إنه لا غرابة أن لم تجل البارونة ستاف هذا الأمر جلاء بينا ، ومع ذلك ، فقد

التفتت إليه إذ قالت لنا : « إن المرء الذى اعتاد حكم نفسه يعرف كيف يضبط هيجاناته . ولكنه لا جناح عليه فى مؤتلق النظر ، وفائض الدمع ، وسلم الإشارة باليد أو بالجزع أو بالرأس إذا كن طبيعيات أى إذا جئن متسقات مع الكلام ، والطارئ والحدث » . إلا أنهم لا يتسقن على هذا النحو مع الظروف إلا حين يتزلن على الأوامر التى تملها عليهن الجماعة . وإذن فالطبيعى من صحتنا منبتق ، فى جوف المواضعات اللاتى يسدنها ، عما نصطنعه من إيمان فى مراعاة تلك المواضعات .

بذلك يقترب إفرنسى البارونة ستاف من صنى غرابيه . فأية كانت الحضارة التى يتسبب إليها الفرد ، يظل سهمه فى التعبير عن هيجاناته واحدا . إن شرعة الانفعال الطقسى التى تفرض نفسها على الجميع فى ضبط كلى ، لا يخالفها مخالف دون أن يناله من ذلك أذى . بيد أن عفوية المرء : وقفه للمواقف ، وقدرته على التعبير . وتحسسه لويئات الانفعال يجوز ، مع احترامه تلك الشرعة واتباعه لها عن قرب : أن يتركز ومهمها فيها ، والمحيط يرى فى هذا الوسم سمة الطبيعة .

ومحصل القول : إذا تأملنا جملة الحياة الانفعالية المجسدة (فى صميميتها وفى مظاهرها الخارجية) ، وجدنا أنفسنا تلقاء بدايات ثلاث استرعت الثانية منها نظرنا ها هنا .

فقبل كل شيء ، للحياة الانفعالية شرائطها الفيزيولوجية . إنها من هذا الوجه - على قدر ما يسعنا أن نحكم من الخارج - مشتركة بين البشر والحيوان . ولربما كانت أكثر غنى وأكثر تعقيداً لدى الإنسان ، لأن الدماغ البشرى خير الأدمغة انفصالا ، ولكنها مع ذلك تظل فى ينبوعها وحيدة النسق لدى الحيوان والإنسان . وهى : من هذا الوجه أيضاً ، ذات وصف نوعى ، نظرا لأن الناس جميعاً مشتركون فيها اشتراكهم بتركيبهم التشرييحي الوظيئى ، فهى ، تبعاً لهذا ، عائدة للنوع لا للفرد ولا للجماعات الشتى . إلا أنه ، لئن كان للحياة الانفعالية أساس من الشرائط النوعية لا يستغنى عنه وبدونه لا تستطيع الحياة الجماعية شيئاً ، فمن المقرر أيضاً أننا لا نجد الأوصاف النوعية للحياة الانفعالية على حاملها المحض فى مكان ما ،

وذلك لأننا لا نعين الانفعالات البشرية قط إلا في بيئة اجتماعية طبعته بطابعها .

في الواقع أنه من البديهي أيضا (وهذه البدهية بالضبط هي ما أتينا على محاولة الإشارة إليها) أن الأحوال الانفعالية المجسدة ، وتعايرها المجسدة يتبعن في جريهن على القاعدة جملة من التصورات والأوامر الجماعية تختلف مع الأزمنة والأمكنة تبعاً لمورفولوجية المجتمعات ولدرجة مدنيته ، وبحسب الخصائص المميزة ، للأرھاط التي تتجزؤها تلك المجتمعات ، وكذلك بحسب رھافة نفسيته وأخلاقيها وتبذيتها . وما من حالة انفعالية إلا وتبدل لنا عملياً على صورة مطبوعة بطابع الجماعة . والأوصاف التي أتتها من النوع مغلشة دائماً بالأوصاف التي تأتيها من الجماعة .

وأخيراً ، لأن كان اختلاف الأحوال الانفعالية داخل الرھط نفسه غير رحب المجال تماماً في الحال السوية ، فإن الأحوال الانفعالية والتعبير السخني عنها تختلف ، مع هذا ، من فرد إلى فرد . والفرق البديهي هذه ترجع إلى تركيب الخصائص الفيزيولوجية لدى صاحبها وتداخلها مع خصائص حياته الاجتماعية . فالفردى (ونقول هذا نوبة جديدة) « مطعم » إذن على النوعى وعلى الجماعى معاً .

ضمن هذه الشرائط ، أن سيكولوجية حياة الانفعال العامة ، على ما تعالج عادة ، ترجع في الواقع ونفس الأمر ، بمعظمها إلى السيكلوجيا الجماعية . ذلك لأن « فصم » الحياة الانفعالية « عن الأوضاع الاجتماعية والأخلاقية والدينية وعن التغيرات البديعية والفكرية التي تترجم عنها وتجسدها إنما هو — كما يقول ريبو وزيادة — تجريد فارغ وميت » .

هذا من جهة ومن جهة ثانية ، فإن دراسة ما تطبعه الجماعة على الحياة الانفعالية من أوصاف ، لا ينبغي أن يسبق فحسب دراسة الاختلافات التي تطرأ لدى الأفراد على تلك الأوصاف ، أى إنه لا ينبغي وحسب تبعاً لما تقدم أن تسبق السيكلوجيا الجماعية السيكلوجيا الفرقة . بل زيادة على ذلك ، لعلنا — نظراً لشرائط البحث — لا نستطيع إدراك النوعية الفيزيولوجية في الحياة الانفعالية ، ما لم نحدد مختلف الأشكال التي تتخذها هذه الحياة بحسب الأزمنة والأمكنة ، وما لم يتح لنا هذا التحديد أن نتأكد — بدون مراء —

بما هو مشترك بين هذه الأشكال وراجع بعد لا إلى الرهوط التي يتسبب إليها الناس ، وإنما إلى الإنسان عموماً وإلى تركيبه الفيزيولوجي .

من نافذة القول أن هذه الأبواب الثلاثة لا تطعم (أية كانت درجة الطعم) أن نحمل في طياتها السيكلوجيا الجماعية للإدراك والذاكرة والحياة الانفعالية ؛ ذلك أمر يحتاج إلى جهد مبالغ لما فعلنا كل المباشنة . وقصد هذه الأبواب الوحيد أن تبين ببضعة أمثلة لماذا كان لا مناص من مباشرة دراسة الحياة الذهنية ، من الوجهة الاجتماعية ، مباشرة نفسية ، وأى محل يجدر أن نبيء وجهة النظر هذه في جملة العلم السيكلوجي .

خلاصة ختامية

إن التوارد بين الآراء المذهبية والمسلّمات الراهنة التي اتخذناها موضوعاً لدراستنا لما يروع الناظر . فمن جهة ، يتفق كونت ودوركايم وتارد - برغم ما بين مذاهبهم من خلاف في جملتها وتفصيلها - على الاعتراف في أيسر الأمر أن الفكر البشرى ، كما يبدو للعيان ، قد نقذت إليه التأثير الجماعية أتم نفاذ . ومن جهة أخرى ، إن ما سيرناه من مختلف ميادين النشاط الذهني أتاح لنا أن نلاحظ على وجه الثبات والدوام وجود العوامل الأساسية التي لا تعود إلى النوع ولا إلى الفرد ، وإنما تعود إلى الجماعة وتختلف باختلافها فمن المستحيل إذن أن نستنفد دراسة النفسانية البشرية دون أن نأخذ بعين الاعتبار الحياة الاجتماعية وما تتركه من آثار في الأذهان ، أى دون أن نجعل إلى جانب العلوم السيكلوجية محلاً لعلم خاص موضوعه تحديد تلك التأثير ونتائجها ، أعنى علم النفس الجماعى .

بقى علينا الآن أن نستنبط نتائج بحثنا . فعين مجال هذا العلم ودوره ومناهجه ونضعه في مكانه من جملة السيكلوجيا .

لا جرم أن « التخصص في هذا الميدان الواسع ميدان علم الاجتماع الحيوى النفسى (bio-psycho-sociologie) هو قضية توزيع عمل » كما يقول غوبلو (Goblot) . وقد يتبني تبعاً لهذا ألا ينسبنا لهذا الاختصاص ترابط الظواهر المدروسة . ولكن الاعتراف بهذا الترابط ومعرفة أمران مختلفان . فمن الحكمة لدى دراسة الحياة الذهنية ألا ننسى أن مظاهرها المختلفة مترابطة . وبمقابل هذا ، ان البدء بملاحظة هذه الظواهر على اختلافها يستطيع أن يطالعنا بكثير من الأمور المضبوطة عن طبيعة ترابطها ومداه . إذن فهما يكن ترابط الحوادث هنا بديها ، فيجب ألا يجعلنا ، بدوره نجهل ونهمل التميزات - المؤقتة على الأقل - التي هي ضرورية لاتصاح البحث وخصوبته ؛ ومن الضروري ، على الرغم من وحدة الموضوع الحية ، أن تقسم السيكلوجيا

جهدا وتسلسل هذا التقسيم لأجل أن ندرك ذلك الموضوع .

إن السيكولوجيا ، من وجهة فقه اللغة ، ومن الوجهة التاريخية ، هي علم النفس (Science de l'âme) . فلنقل ، كما يفعل الناس اليوم ، تخليصاً لها من ماضيها الميتافيزيائي ، هي علم الفكر أو — على الأصح — علم النشاط والوظائف الذهنية . وبما أننا لا نعرف النشاط والوظائف الذهنية إلا عن طريق ما يتخذه الأفراد من سلوك ، فإن السيكولوجيا تبدو — بنتيجة خلط لا بد حاصل — وكأنها علم الفرد . زد على هذا ، أنها لا تعتبر نفسها واصله حد غايتها إلا يوم تستطيع أن تؤدي لنا حساباً لا عن كيفية عمل الفكر على وجه العموم بل عن تفاصيل الظواهر التي تتدخل في المشاعر الفردية . وربما لن ينجى هذا اليوم أبداً .

غير أن ما في النشاط الذهني من أمر شخصي لا يسلم لنا قيادة في الواقع . ذلك بأن كل فرد مشخص هو نموذج عن النوع ؛ وأحوال سلوكه تستعير نمطها من النوع الذي يتسمى إليه ومن المجتمع الذي هو جزء منه ، فلاجل أن نحدد بوجه الضبط الأصالة الشخصية التي تشتمل عليها أحوال السلوك تلك ، يلزمنا قبل ذلك أن نكون قد حددنا ما هن مديئات به إلى النوع وإلى البيئة الاجتماعية . ثم باعتبار آخر ، نحن من الوجهة المنطقية نتسب إلى الإنسانية قبل أن نكون من أعضاء رهنط ما ؛ ومن الوجهة الواقعية ، الفاعل — إن الحسية والحركة مستقلتان من حيث ذاتهما عن التأثيرات الجماعية ؛ وفوق هذا إن سيكوفيزيولوجية النوع توفر لهذه التأثيرات المادة التي لولها لما كان لمن ما يمارسن فعلهن عليه . إذن فهناك مجال للتمييز في جوف السيكولوجيا بين ثلاثة أنساق من التحري : علم النفس النوعي (أو السيكوفيزيولوجي) لأجل دراسة ما يدين به الإنسان إلى تركيبه النوعي ؛ علم النفس الجماعي لدراسة ما يدين به إلى بيئته الاجتماعية ؛ علم النفس الفرقى لدراسة ما يدين به الأفراد إلى خصائص تركيبهم الفيزيولوجي ووجودهم الاجتماعي . فإذا ما شئنا الآن أن نصنف وترتب ضروب العلم الثلاثة هذه ، فكأنه يبدو — منطقياً ونظرياً — أن السيكولوجيا النوعية يجب أن تتقدم في المرتبة على السيكولوجيا الجماعية ، وأن هذه الأخيرة يجب أن تتقدم على السيكولوجيا الفرقية التي لا تحقق وجودها الكامل إلا على أثر ذينك العلمين .

والحقيقة أن القضية بخلاف هذا من الوجهة العملية . فالأبحاث سارت وتسير في الاتجاهات الثلاثة بصورة متضافرة . وليس بيننا من أثر للتعاقب المنهجي . غاية ما في الأمر أنه يمكننا أن نجاوز فترعم أن السيكلوجيا الفيزيولوجية مع فندت (Wundt) والسيكلوجيا الجماعية مع دوركايم ، والسيكلوجيا الفرقية مع بينه (Binet) قد بلغت ، تقريباً بالترتيب الذي أتينا على ذكره ، مرحلة إيجابية . ولكنه ربما كان الأفضل من هذا أن نعرف أن ليس من قيمة توليدية لذلك الترتيب . (شأنه في هذا شأن ترتيب كونت للعلوم ذلك الذي جاء الترتيب السيكلوجي محتدياً حذوه ومدخلا بعض التعيين المضبوط على أواخر حدوده) . ولئن رى هذا الترتيب إلى شيء ، فهو لا يهدف لأن يفرض على التحريات نظاماً لا يمس ، بمقدار ما يهدف إلى التنبؤ - لعل الشرائط الملازمة لإجراء التحريات - بالتنظيم النسقي الذي سيقمه بينها رى الفكرة المنطقى ، كلما بلغت شيئاً من النتائج .

إن من حق السيكلوجيا الفرقية أن تمد اختصاصها إلى ميادين علم التربية ، والتوجيه المسلكى ، وعلم الطبايع الخلقية (إيتولوجيا) ، وعلم أمراض الذهن . فعلى ما به ، مهما كانت النتائج التي أحرزتها في هذه الميادين ، لا يجوز لها أن تطلب منا إيلامها الثقة قبل أن تصبح في موقف يجعلها تؤيد بحجها بالاعتماد على معرفة للذهنية النوعية والذهنية الجماعية أمعن في الضبط . وحتى بلوغ هذه المرحلة ، ستظل مسحة اختبارية على هذا النوع من السيكلوجيا (الذى هو أشدها اهتماماً بالتطبيقات العملية وأدائها من تلك التطبيقات) ذلك بأنه سوف تنقصه المعايير الإيجابية للتوكيد لنا بأنه لم يتجاوز موضوعه ولم يضع على حساب الشخصيات الفردية خصائص وأوصافاً هي في الحقيقة من لوازم النوع أو الرهط . فثلاً . لكى نعين درجة الذكاء ، يصعب جدا - إن لم نقل يستحيل علينا - أن نتخيل « اختبارات » أو رواتر (tests) لا يتطلب إنجازها أى كسب تعلمى و - تبعاً لهذا - أى تدخل للمحيط الاجتماعى . وما رأيك في امتحان ذكاء باسكال لو كان أمياً ؟ إن ما نسميه الذكاء لدى رجل من الناس ، يتعلق - من وجه - بنوع النشاط الذهنى الجاهز فيه ؛ ومن وجه آخر ، بما توفره له بيئة اجتماعية من فرص للتصرف فيه . فذكاء الفرد متناسب مع كتلة المعلومات التي هو قادر لا على اكتسابها

فحسب ، بل على الانتفاع بها في الوقت المناسب . وما من شك مطلقاً في أن هذه القدرة على اكتساب المعلومات والانتفاع بها هي . في جملتها تقريباً ، صادرة عن نفس المرء بالذات ، أما كتلة المعارف التي يكتسبها ويستفيع بها فهي واردة عليه من محيطه الاجتماعي . إذن فإنما هو مدين لهذا المحيط لا بالقدرة الفكرية بل بما تحت يده من وسائل لإظهار تلك القدرة . ولو فرض أنه عاش في محيط أقل سعادة من محيطه . لما فقد ذكاؤه شيئاً من رأس ماله ، ولكن لما جاء بمثل الدخل الظاهر الذي يدره عليه . وعلى هذا النحو . حين نكون تلقاء أفراد تقارنهم لإظهار فرق ما بينهم ، فكلما كانوا متباينين في المحيط ، اشتد الخوف من أن نحمل الامتياز الذي حبا به محيطهم أرباب العلاقة . على محمل استعداداتهم الشخصية . وهذا هو سر النفع الذي نجنيه (إن لم يكن علمياً فعلياً على الأقل) من « تقديم الدراسة السيكولوجية للمجتمعات البشرية على مثل هذه الدراسة للإنسان الفردى » كما يشاء كورنو (Cournou) . وكذلك الأمر بالنسبة لعلم النفس النوعي ، فإنه من البديهي أن المعرفة المضبوطة للفروق الفردية ، لكيلا تزر وزر الإفراط والتفريط ، تستلزم معرفة المشكلات الجنسية التي تأتي الفروق جليلة بظهورها على صفحاتها .

لكن العلاقة التي يجدر (لدى تقرير الطريقة العلمية) أن نقيّمها بين السيكولوجيا النوعية والسيكولوجيا الجماعية تثير مشكلة ناهيك بها دقة وتعقيداً . فمجرد النظر الأول يطالعنا بداهة بوجوب تقديم الأول على الثانية . فن جهة ، للحياة الاجتماعية — كما هو ظاهر — شرائط عضوية ؛ وتوازن نمونا الذهني خاصة — كما بين ذلك فالون في ضبط مقنع — مرتبط أمتن ارتباطاً بمجهازنا العصبي . ومن جهة أخرى ، سبق أن أشرنا إلى قلة الحيلة في جعل الذكاء بصورة سابقة للتجربة ابن المجتمع فقط . فإن هناك شكلاً من الذكاء أساسياً من جميع الوجوه (لأن المعرفتين الموضوعية والعلمية صادرتان عنه ، على الأقل صدوراً جزئياً) ؛ وهذا الشكل من الذكاء لا يدخل للبيئة الاجتماعية في نشأته . فهو معروف بالانكباب على المادة ، منصرف إلى التكنيك والصناعة ، مترجم عما في كل دماغ بشرى من قوة متفاوتة تجاه نداءات الحس على اتخاذ المبادأة بالارتكاسات المحركة (تلك الارتكاسات التي

أصبح لا يأتينا حُسْنُ الوقوع في الوقت المناسب من جرّاء ادّخار المحاولات والأخطاء - كما هو الأمر عند الحيوان - بل من تكثيف جماع التجربة وإحكامها بصورة آتية . فلا مناص إذن ، قبل أن نغزو كذا وكذا من المظاهر الذهنية إلى التأثير الجماعية ، من أن نعلم علام يقدر الإنسان ، من تلقاء نوعيته وبالاستقلال عن كل فعل للمحيط الاجتماعي . فبالاعتبار النظري ، السيكلوجيا النوعية متقدمة على السيكلوجيا الجماعية نظراً لطبيعة موضوعيهما ؛ وبالاعتبار العملي لا بأس أن نتقدم عليها لكي تكون جُنةً لها .

ومع هذا ، فقد انسقنا إلى أن نقول ، بصدد الحوادث الذهنية المشخصة التي واجهتنا خلال دراستنا ، إن هناك حاجة إلى السيكلوجيا الجماعية لتحديد نطاق السيكلوجيا النوعية ، وإن الأولى - تبعاً لهذا - يجب أن تسبق الثانية والواقع أن المظاهر المجسدة للفاعلية الذهنية ، في كل حالة جزئية ، لا يمكن أن تلحق مباشرة بشرائطها النوعية . فبين هذه الأسباب وتلك المسببات يقوم دائماً عمل الأجيال والمحيط التاريخي - كما بين ذلك كونت أبلغ بيان - فتقودنا هذه الملاحظة بالضرورة إلى اعتناق حل للمشكلة التي ناقشنا مخالف كل المخالفة للحل المتقدم : أي إنه لأجل أن ندرك ما في أحوال السلوك البشرية من أمر نوعي ، يجب تعريضها سلفاً من كل ما أتاها من الجماعة .

تلك صعوبة لا جدوى من نكرانها . والأحجى أن نحاول إدراك علتها . فهي راجعة أساسياً إلى هذا الترابط الذي أشرنا إليه وإلى هذا التداخل المستمر (فيما يتصل بالمظاهر الذهنية) بين شرائطها النوعية ، وشرائطها الجماعية ، ولئن كانت حاجة البحث تستلزم تمييز السيكلوجيا النوعية من السيكلوجيا الجماعية ، ففي نفس الوقت ، كل واحدة منهما - نظراً لذلك الترابط وهذا التداخل - لا تفتأ في جميع مسالكها تصطدم بمشاكل لا بد في حلها التام من استعانة الضرة بضرتها . وما أحسن ما قال غوبلو (Goblot) في هذا الباب : « لا توجد سيكلوجيا من دون فيزيولوجيا ، لأن حياة الشعور كالمأساة يدور جزؤها الأعظم في الكواليس . إنه لا علم اجتماع بدون علم نفس : تلك حقيقة لم تخف على أحد أبداً ؛ ولكن علماء اليوم يزيدون على هذا أنه لا سيكلوجيا وحتى لا فيزيولوجيا دون سوسولوجيا . ذلك بأن الوظائف العضوية والذهنية كافة هي - على هيئة من الهياثات - وظائف علاقة » .

وإذن فصحيح تماماً أن علم النفس النوعي محتاج ، كى يتقدم لأن يستفيء بضياء علم النفس الجماعى . ومثال كونت هنا ذو مغزى كبير . فقد ابتدأ بإلحاق السيكلوجيا بالفيزيولوجيا الدماغية وأدخلها ، على هذا النحو ، فى علم الحياة وعلم الحياة آت فى ترتيب العلوم عنده قبل علم الاجتماع . ومعنى هذا بلغتنا التى نتكلمها هنا أنه ابتدأ بتوكيد مجيء علم النفس النوعى أو الفيزيولوجى قبل علم النفس الجماعى . ولكن كونت ، بعد أن أقر هذا النسق ، لزمه من أجل إقامة الفيزيولوجيا الدماغية أن يمضى من علم الاجتماع ، وأن يعترف بأنه وإن تقدمت تلك على هذا من الناحية النظرية فإنها لا تستطيع الاستغناء عن معونه . فيكون كونت أول من اصطدم بالصعوبة التى استوقفتنا بدورنا .

نستنتج مما تقدم أن النسق الموصى به أولاً ، أى تقدم السيكلوجيا النوعية على السيكلوجيا الجماعية ، هو فى الواقع نسق المعرفة المستكملة ، نسق العلم التام . وأما فى العمل ، فهو معرض للانقلاب ، وهو — على جميع الأحوال — غير متوجب بوجه التقيد . فمن جهة ، كلما طالعنا المظاهر الجسدية للحياة الذهنية بالبروز الذى تدين به للتأثير الجماعية ، كان على السيكلوجيا الجماعية أن تتدخل لكى تسليخ عنهن ما فيهن من أمر نوعى ، ولكى تعين للسيكوفيزيولوجيا الحدود الفعلية لعملها الناجع . ومن جهة أخرى ، بما أن هذين النسقين من التحرى متجهان فى أفق العلل وجهتين مختلفتين ، فإنهما ينموان نمواً متوازياً ويؤتيان ثمرات بعضها مدعوٌ لتقويم بعض وتحسينه على نحو متبادل . فلئن تواتر نفع علم النفس النوعى لعلم النفس الجماعى وكان له بمثابة الجئنة والحُرْز ، فإن الثانى للأول ربما كان بمثابة الغريال الذى لا يستغنى عنه فى أغلبية الأحوال .

على هذا النحو ، تختلف العلاقة الطرائقية (épistémologique) بين ضربى هذا العلم النفسائى تبعاً لاختلاف مجال النظر الذى نتخذه فى أحدهما ، أى بحسب ما ننظر إليهما : إما من حيث كونهما لا يزالان على حال العمل ، وإما من حيث كونهما قد بلغا غاية الشوط . فعند ما يدعو الأمر لتنظيم المعرفة التى تم اكتسابها ، يتخذ علم النفس الجماعى منزلة بين السيكلوجيا النوعية والسيكلوجيا الفرقية . ولكن نظراً للشرائط التى

تعاين ضمنها الظواهر الذهنية ، يبدو أنه ، فى حالة تنظيم البحث ، يأتى فى المترلة الأولى . ذلك لأن بياناته هى التى تتيح قبل كل شىء إجراء توزيع المهام بين ضروب العلم السيكولوجى المختلفة .

غير أنه لئن حددنا محلاً مؤقتاً أو نهائياً لعلم النفس الجماعى فى نسق المعرفة أو التحرى ، فلا يمكن أن يكون ذلك كافياً لنا . لأن الذى يهمنا فى الدرجة الأولى هو أن نعلم كيف يملأ هذا المحل .

لقد علّمنا فيشر (Febvre) أو ذكرنا أن « الإنسان الاقتصادى » (*homo economicus*) أو « الإنسان الجغرافى » (*homo geographicus*) هما محض تجريدات باطلة وفارغة . وكذلك ، « الإنسان النفسانى » (*homo psychologicus*) — على ما نأمل أن نكون قد أقمنا عليه الدليل بصورة كافية — . فليس هناك من أنحاء مشتركة بين كل الناس فى الشعور والتفكير والعمل نستطيع من النظرة الأولى أن نلم بها . وتأذن لنا معرقها بأن نتنبأ بأحوال السلوك (لدى كل فرد) . يقولون : كل إنسان يفكر فكرة الهوية أو فكرة السببية . وأنا أسلم معك بأن هذا صحيح . ولكن على شرط أن تعترف بأنك بعد هذا القول ، إن لم تعلم بالضبط حقيقة الرأى الذى يصطنعه عن السببية الرهط الذى يتسبب إليه الفرد فلن تجد أمامك ما تقوله عنها ؛ لأنه (مع حفظ النسب . وبتناسى الفرق لحظة بين السوى والمرضى) لا يقوم بين الهوية أو السببية الصوفية والهوية أو السببية الموضوعية من تشابه أكثر من التشابه الموجود بين الكهربائية التى يستعملها كثير من معتهى العقل للروح بما يعانونه والكهرباء لدى العالم الفيزيائى . ومثل ذلك ، القول بأن كل سلوك بشرى تقوده المنفعة . أنا راض بهذا . ولكن ، بعد أن يكون هذا المبدأ قد وضع ، يلزمنا لكى نفهم أى شىء أو نتنبأ بأى شىء عن سلوكهم أن نعرف الفكرة التى يصطنعها الناس عن فائدتهم : أهم يصومون مثلاً للثواب فى اليوم الآخر ، أم أنهم يصومون ليستشفوا استشفاء لادنياً من عسر الهضم . وبعد ، فخذ غريزة المحافظة على البقاء . وهى أعمق المبول على الإطلاق ، فسرعان ما تقع على البرمى مثلاً يخر صريع الجوع تجاه مائدة « المنبوذ » والحقيقة أن ما نشاهده ونرى فى معرفته نقعاً نظرياً أو عملياً لنا ليس هوية أو سببية أو منفعة أو غريزة محافظة على البقاء تصح كل منها فى حق جميع

الناس ، وإنما ضروب من الهوية والسببية والمنفعة والمحافظة على البقاء تختلف باختلاف البيئات الاجتماعية التي إنما نعين الناس دائماً في جوفها .

ضمن هذه الشرائط ، لن يكون من الأمور الواردة إصرار السيكلوجيا الجماعية على أن تحدد تحديداً لا يقتضيها شيئاً من العنت (de plane) أنحاء كلية في الشعور والتفكير والعمل . لأن هذه الأنحاء إن يكن وجودها وعدمه على وجه الجواز ، فليها ممتنع على وجه الوجوب . ودور هذا العلم على العكس منحصر في ملاحظة الرهوط البشرية المنبئة في الزمان والمكان ملاحظة منفردة ، ووصف المنظومات الذهنية الخاصة بكل منها وتحليلها على قدر الإمكان مع الاجتهاد في إدراك ميكانيكية إنضاجها وسير نموها وطبيعة العلاقات التي تربط بين عناصرها .

إذا تصورنا علم النفس الجماعي على هذا النحو . اشتمل نطاقه تقريباً على كل السيكلوجيا العامة . فإن هذه السيكلوجية على نحو ماتعرضه علينا المطولات المدرسية ليس فيها إلا ظاهر « العام » لا العام حقيقة . فهي تزعم أنها تخبرنا عن الإدراك والذاكرة والميجان والعقل والإرادة . مع أنها في الواقع لا تتكلم لنا إلا عن إدراكاتنا وذاكراتنا وهيجاناتنا ومخاكتاتنا وعزائمنا ، أي عن النشاط الذهني الخاص ببيئتنا وحتى بأشد طبقاتنا الاجتماعية ثقافة ، على الأصح . فهي بهذا الاعتبار سيكلوجيا جماعية تجهل نفسها ، ومن جراء هذا الجهل تخطئ هدفها وتخدع عن نتائجها . الحقيقة : إن كل المشاعر الفردية - كما رأينا - مطبوعة إلى أعماق حد بطابع الجماعة ، وكما يقول بالي (Bally) : « كل شيء يحمل على الاعتقاد أن سيكلوجيا المستقبل مستكشف عن ميسم اجتماعي على كل الأشكال العليا في الفكرة المقول عنها فردية » . وبعبارة أخرى ، إن عدداً من القضايا التي لا تزال تظن السيكلوجيا إلى يومنا هذا أن من حقها الخوض فيها دون الالتفات إلى الحياة الجماعية لا يستطيع حلها إلا بعد ذلك الالتفات وهي إذن راجعة إلى علم النفس الجماعي .

هذا من جهة ؛ ومن جهة ثانية إن هذه السيكلوجيا - نظراً لموضوعها وغايتها - لها بعلم الاجتماع علائق وثيقة ، لدرجة تكاد يختلط معها

العلماء لدى كثير من الباحثين . يقول لنا اسپيناس (Espinass) : « إن مجموع العمليات التي يطلقون عليها اسم « العقل » شيء اجتماعي . فإذا كان الأمر على ذلك ، استطاع علم الاجتماع أن يطالب بجزء كبير مما هو معهود عادة من نطاق علم النفس كأنه حق له ، أو أمكن على الأقل أن يكون بين العلمين منطقة حرة واسعة جداً . » وبحسب رأى تارد ، السيكولوجيا الجماعية تؤلف ، في أيسر الأمر ، أهم ما في علم الاجتماع ، واللفظان مترادفان عملياً . وكذلك بالنسبة للدوركايم ، ليس في وسع علم النفس الجماعي إلا أن يكون سوسولوجياً ، لأن من شأن علم الاجتماع وحده أن يطلعا على سير التصورات الجماعية ، يقول : « السيكولوجيا الجماعية هي السوسولوجيا برمتها ، فلماذا لا تقتصر على استعمال هذا التعبير ؟ » ويصرح تلميذه فوكونه بقوله : « إن لفظ « سيكولوجيا اجتماعية » ولفظ « سيكولوجيا جماعية » هما مصدر خلط (بين المفاهيم) . فكل الحوادث الاجتماعية — ما عدا الحوادث المورفولوجية (الشكلية) — هي حوادث نفسية ، وكلها مظاهر نوعية للحياة الجماعية أو الاجتماعية . إذن فكل العلوم السوسولوجية هي نظريات تتعلق بحوادث نفسية وجماعية معاً ، الأمر الذي تمكن الترجمة عنه بقولنا : علم الاجتماع هو علم نفس جماعي . أما أن يميز بين هذين الحدين ويعارض أحدهما بالآخر ، فأمر لا يعرف الوجه فيه . » وبعض المؤلفين الأجانب من هذا الرأي . فيعلمنا ورد (Ward) أن علم النفس الجماعي يكاد يكون علم الاجتماع برمته ، وإيلوود (Ellwood) أن السيكولوجيا الاجتماعية هي « الجزء الرئيسي من السوسولوجيا » . وأخبر مك دوغال أن علم الاجتماع هو تركيب علوم قد يكون علم النفس ، ولا سيما علم نفس الرهط ، أهم أجزائه .

إننا نجد مصداقاً راثماً لهذا التضامن بين علم الاجتماع وعلم النفس الجماعي في آثار كآثار لبي برول مثلاً عن الذهنية الابتدائية . فإن روح هذه الآثار وطريقها اجتماعيان ، وهي في نتائجها ذات وصف ومدى نفسانيين . وليس في هذا شيء من العجب ، فالسيكولوجيا الجماعية تهتم بالشرائط الاجتماعية للحياة الذهنية ، والحقائق الاجتماعية ذات أسباب ولا سيما نتائج نفسية .

وإذن فالتضامن بين العلمين راجع لطبيعة موضوعيهما .

ولكن السيكولوجيا الجماعية ، لكي تقوم بدورها ولكي تكتشف ميدانها

محتاجة إلى منهاج . فإنه لما يكد يصنع فيها شيء أبداً .

لا جرم أن التحليل الذى أجراه ليلى برول فى الذهنية البدائية ذو نفع مزدوج من حيث نتائجه ومن حيث طريقته . فبفضله لا نعلم فحسب أن جملة من الطوائف الاجتماعية التى تختلف من حيث تركيبها اختلافاً أساسياً عن طوائفنا هى متميزة بأنحاء من الشعور والتفكير والعمل مختلفة أيضاً بأوصاف لا تقل أهمية عما يعرف لأنحاء شعورنا وتفكيرنا وعملنا من أوصاف بل إننا نعلم كذلك بواسطة هذا المثال القاطع أية طريقة ينبغي لنا أن نتخذ تجاه مختلف مجموعات التفكير الخاصة بمختلف الجماعات البشرية . فسيلنا الوحيدة إلى إحراز نظرة مضبوطة عن ذلك ، ألا نخدع بسراب « الرجل الكلى » ، وأن نقطع عن الزعم بأننا نموذج للشرط البشرى صالح فى كل مكان ، وأن نرفض - تبعاً لهذا - النظر إلى الأحوال الذهنية المراد درسها بمنظار ذهننا الخاص بنا وصباها فى قوالب تفكيرنا . على العكس من هذا ، يجدر بنا إذا شئنا أن نأتى بشيء نافع أن نحلل الذهنيات التى نعاينها تحليلًا ملؤه احترام خصائصها الفردية الرئيسية ، ثم أن نحاول إعادة بناء هذه الذهنيات بصورة نسقية . وكلما كانت أنماط التفكير المدروسة أدنى إلى الأنماط التى نظن أنها صادرة عن ذواتنا ، ازداد الإغراء بالتهاون تجاه هذه القاعدة من قواعد الطريقة المشار إليها : فاشتدت الضرورة إلى الاستمساك بالموضوعية المضبوطة . وإذا ما أوصلنا البحث إلى إيجاد هوية بين تلك الأنماط من التفكير وأنماط تفكيرنا ، فسيلنا الوحيدة إلى التأكد من أننا لم نذهب ضحية وهم خادع ضار ، كوننا استمسكنا بتلك الموضوعية وعضضنا عليها بالتواجد ؟ لأننا فى هذه الحال لا نكون قد انطلقنا ابتداء من تلك الهوية ، بل صرنا إلى اكتشافها اكتشافاً شرعياً فى غير مصادرة على المطلوب الأول . وما أحق ما أشار إليه دوركايم فى هذا الباب إذ قال : « ينبغي لنا . . . أن نتأمل الظواهر الاجتماعية فى ذواتها منفصلة عن الأشخاص الشاعرين الذين يتصورونها ؛ يجب أن ندرسها من الخارج كما لو كانت أشياء خارجية لأنها إنما تعرض على بصرنا بهذا الوصف . وإذا كانت هذه الخارجية إن هى إلا ظاهرية ، فعلى مقدار ما يتقدم العلم يتبدد هذا الوهم ويرى الباحث أن ما فى الخارج قد تسلل إلى الداخل إن صح التعبير » .

ولكن مهما كان الجهد الذى أنفقه ليقى برول مدعاة للاستبشار ،
 فيجب مع ذلك الاعتراف معه أن السيكلوجيا الجماعية لما تعد خطواتها الأولى .
 وإنما يتوقف الاعتراف بقيمتها وبحقوقها ويتوقف قبولها نهائياً فى
 حظيرة العلوم على ما تبرهن من استعداد فيها للرقى . فالواقع أن تأمل التأثيرات
 الجماعية يكرس فى السيكلوجيا رجحان وجهة النظر التاريخية . ولأجل أن
 نفهم ذواتنا لا بد لنا أن نعرف من أين أتينا . إن الرجل البدائى هو — على
 جميع الأحوال — بعيد عنا أقصى البعد ، فإذا شئنا تأسيس سيكلوجيا تطالعنا
 بما نؤمل منها ، فلا مندوحة لنا عن أن نصل بين طرقى السلسلة . ولأجل أن
 نحاول هذا محاولة تقع فى محلها ، نحن بحاجة إلى جهد طويل يتضافر على
 انفاقه علماء فى الاجتماع والأقوام واللغة والنفس وبكلمة واحدة كل العلماء
 الذين تقودهم طبيعة دراساتهم إلى تأمل نشاط الإنسان وما ينجم عنه من نتائج
 متتابعة . ذلك بأن المثل الأعلى الذى ينبغى لعلم النفس الجماعى أن يصبو إليه
 إنما هو تأسيس تاريخ موضوعى للفكر البشرى . وبدونه لا يمكننا أن نفهم
 فى كل زمان وكل مكان أحوال السيكلوجيا الفردية . ولا يسع علم النفس
 الجماعى إدراك هذا المثل الأعلى إلا إذا انصرف انصرافاً تاماً إلى الجماعات
 التى تعاقبت فى الزمان وتواجدت فى المكان ، فحددها بتحديد خصائصها
 الذهنية وصولاً إلى معرفة الذهنيات الجماعية فى توالها وفى تعاصرها معرفة
 مستفيضة .

إن إنجاز هذا المنهج سيلقى مصاعب جسيمة . فالحشود البشرية لا تتبين
 فرديتين موضوعياً بأمارات مادية كما هو الشأن فى فردية الكوائن المتعضية .
 لإنهن لا يولدن ولا يمثن مثل تلك الكوائن ؛ وخلال الحياة لا يظهر نطاقهن
 للعين فى مثل الوضوح الذى يظهر به نطاق غيرهن . فالحلود متفاوتة بياناً
 وتعيناً فيما بين الجماعات المتعاقبة وفيما بين الجماعات المتواجدة معاً . ولست
 تجد إلا فى الكتب المدرسية الابتدائية أن فاتحة الإمبراطورية الرومانية
 وخاتمها تطابقان تاريخين معينين أو أن نهراً ما يشكل الحد الفاصل بين
 حضارتين . ولو نحن اتخذنا جماعتين على شئ من التباعد فى الزمان أو فى
 المكان ، لكان فرق ما بين ذهنيتهما مما يشب إلى الأعين . ولكن كلما كانتا
 بخلاف هذا متقاربتين فى مجرى التاريخ أو متدانيتين على سطح الكرة ،

تعلم علينا - أغلب الأحيان - أن نبت عن غير سبيل التحكم في الأمر الآتى : أيحدر أم لا يحدر عزلها عن بعضهما لدى الدراسة ؟ وكل الأبحاث التي هيأت لها سيكولوجيا العروق (Psychologie des races) لا تنفعا بتقير ولا قطمير هنا . ذلك بأنه ولو فرضت فيها القيمة الموضوعية التي طالما أنكرت عليها ، فإنما هي مهمة بشرائط الفؤ الذهني الفيزيولوجي لا بشرائطه الاجتماعية . وليس لعلم النفس الجماعي - في بداءة عهده على الأقل - أن يتوقع جنى ثمرة مفيدة من ذلك . وأما سيكولوجيا الشعوب (Psychologie des peuples) التي استغدت فيها الحماير ، فليس في استطاعتها أيضا خلافاً للظاهر ، أن تعين علم النفس الجماعي في شيء مفيد . فإن مبدأ هذه السيكلوجيا باطل ، وإن شئت فقل في أيسر الأمر إن وجهة نظرها هي من مزيد الضيق بحيث لا تحمل لنا ها هنا نتائج سديدة . فإن الإفرنسي مثلاً مدين بتريبته لأسرة لا يختص نمطها بفرنسا اختصاصاً ؛ وهو يتكلم لساناً يشترك فيه مع البلجيكيين ومع السويسريين الرومانديين ومع الكنديين ؛ وهو إما كاثوليكي أو بروتستانتي أو يهودي ، فله إذن أهل دين متشرون في خمس قارات الأرض ؛ وهو يعيش في ظل نظام لا يقتصر حصراً على فرنسا ؛ وله آراء سياسية تصله صلة متفاوتة بمواطني البلاد الأخرى ؛ فمؤهذه الذهني - على هذا - محدد بتبعيته لرهوط متعددة لا تتميز بأية ميزة قومية خالصة . ومع هذا فإن من أهم شرائط الخصب والنجاح لعلم النفس الجماعي ، تحديد « مساحات جماعية » تتميز بعضها عن بعض تميزاً كافياً في الزمان والمكان من حيث الخصائص الذهنية لكل منها . فهذا التحديد لا يستطيع إجراؤه إلا بسلسلة من التلمسات والتقريبات التدريجية ، وإلا بتضايف البحث السوسولوجي والبحث التاريخي تضافراً متكافلاً متوارداً . وكل أبحاث إجمالية أو تفصيلية ، وكل جهود في هذا الباب متقبلة تقبلاً حسناً ، على شرط أن تظل شاعرة بهدفها وبصعوبة مناله أبداً . لقد حث فيشر (Febvre) - بصدد أبحاث دودين (Daudin) في تاريخ العلوم الطبيعية من لينيه إلى لامارك - مؤرخ الأفكار على أن يتفجع بما اكتسبه من بضاعة (في العلم) « فيعيد في فكره بالنسبة لكل حقبة من الحقب التي يدرسها تركيب المواد الذهنية لدى رجال تلك الحقبة » ؛ ودعا ، بوجه أهم ، كل المختصين أن ينفخوا التاريخ بمعرفتهم

وبتجربتهم . قال : « سيقوم التاريخ بفضل الجهد الذى يتوارد عن أناس ذوى نشأة مختلفة ، وثقافة مختلفة ، واستعداد مختلف . لأنه لا يجوز أن تكون المشارب واحدة حين يتعلق الأمر بوصف محتوى الضمير المسيحى فى القرن السادس عشر ، أو سلسلة الأفاعيل التى أدت إلى اختراع الماكينة البخارية ، أو الرأى الذى رآه عن العلم معاصرو جان جاك روسو . » ومثل هذا يقال فى حق السيكلوجيا الجماعية لأن من أهم شرائط تحققها أن يوضع موضع العمل رأى فى التاريخ كالذى تقدم بيانه .

ويبدى أن تحقق علم النفس الجماعى لا يمكن إلا أن يكون طويلاً شاقاً . ولكنه يستحق المحاولة ، لأن أهمية الثمرة تكافئ جهداً أبجل مكافأة . وإذا قام هذا العلم ، فلسنا بقيامه نشارف فهم أحوال السلوك الفردية فقط ، ولكننا نقارب حل المضكلات التى لا نملك حتى الآن جواباً عليها . وأعتقد أن تعداد هذه المضكلات كاف للبرهان على ما نزع .

إن للإنسان دوراً فى تطور البشرية . ولكننا فى الواقع لا نشعر فى استشفاف هذا الدور إلا حين نشعر فى معرفة الذهنيات الجماعية كيف تمت بالفعل .

فبحسب رأى أوغست كونت يشاء قانون الأحوال الثلاث أن تكون المجتمعات الإنسانية قد تطورت أبداً وحيثما كان على نحو واحد . ويرى دور كايم (وفكرته على شىء من الاضطراب فى هذا الصدد) أن التنظيم الطوطمى هو أصل كل علم ، ولكنه لا يقطع بأنه أصل كل مجتمع . والواقع أنه لا شىء يمنع الآن من افتراض تطور المجتمعات فى الأزمنة والأمكنة تبعاً لأنماط تاريخية جائرة . إنما السيكلوجيا الجماعية هى التى تتيح لنا وحدها أن نختار خياراً جازماً بين تينك الفرضيتين .

وكذلك ، فإن علم النفس الجماعى ، بعد أن يكون قد تقدم تقدماً كافياً ، يطالعنا بالأوصاف والقوانين الخاصة بمختلف الذهنيات الجماعية . فحينئذ فقط يكون لنا أن نلاحظ أهذه الأوصاف وتلك القوانين قابلة أم غير قابلة لأن يقرب بعضها من بعض ، أتوجد أم لا توجد قوانين وأوصاف مشتركة على وجه العموم بين كل ذهنية جماعية ؟ وإذا كانت توجد مثل تلك القوانين والأوصاف ، فحينئذ فقط يكون لنا أن نرى أترتد أم لا ترند

إلى أوصاف وقوانين عائدة من الوجهة الفيزيولوجية لنوع الإنسان الكلى ،
أقوم أم لا يقوم اتصال بين الإنسان الفيزيولوجى والإنسان الاجتماعى ،
بين الفرد والمجتمع ؟ وعلى أثر ذلك ، تفصل تبعاً لهذا فى الخصومة المعلقة
بين تارد ودوركاييم حول علاقة كل من الفردى والجماعى بالآخر .

إن كون السيكلوجيا الجماعية مدعوة لحل مسائل على مثل هذا الشأن
الرئيسى هو من الأمور المشجعة لهذا العلم تشجيعاً عظيماً .

فيتين بوضوح تام كيف أن علم النفس الجماعى على نحو ما عرفناه
متميز من علم نفس الجماهير ومن علم ما بين النفوس وهما العلمان اللذان
طالما أريد إرجاعه إليهما . وإن الخطأ الجوهرى فى هذين الأخيرين هو أنهما
ينبئان على أساس واه هو التعارض القائم بين المجتمع والفرد بصورة يجعل فيها
الفرد مستقلاً عن المجتمع . ومع ذلك فإن التماس بالآخرين والولوج فى جمهور
ليس من الظروف العارضة الطارئة التى إذا زالت لم يكن الفرد مديناً بشيء
لسوى ذاته ، فالحقيقة أن الفرد المشخص مثقل بالصلات مع الآخرين .
فهو نفسه جمهور ، وهو نفسه جملة مكثفة من التأثيرات التى يترها به محيطه
فى كل لحظة . ولا يستطيع فهم التأثير الذى يمارسه الجمهور على أحوال
السلوك لدى الفرد ولا فهم التأثير الذى تمارسه على هذه الأحوال صلة الفرد
بالآخرين ما لم يبدأ بتفهم الجمهور الذى يعيش داخل نفس الفرد والصلات
البشرية التى وقعت له ثم ما يكون ، سلفاً : هذه الصلات ولذلك الجمهور
من وطأة على عواطف الفرد وأفكاره وسلوكه . فعلم نفس الجماهير وعلم ما بين
النفوس بدلاً من أن يباشرا دراسة الذهنية الجماعية لا يدرسان ، فى الواقع ،
إلا مظاهر منها ، فهما تبعاً لهذا لا يستطيعان أن يكونا إلا ملحقين
للسيكلوجيا الجماعية من شأنهما أن يطلعاها على تشكل الحركات الذهنية
الجماعية وانتشارها وأن ينبرا لها بذلك الميكانيكيات التى تعين هى نتائجها .
على أنهما لن يستطيعا أن يؤدبا لها هذه الخدمات حقيقة ما لم يأخذا نفسيهما ،
لدى البحث ، بطريقة وبضبط لا يزالان حتى الآن يتحللان منهما فى
الغالبية الساحقة من الأحيان .

إن رأى الذى عرضناه عن السيكلوجيا الجماعية وحاولنا هنا توطيده
بدعامة الحوادث وتاريخ الأفكار معاً ليس ولا يشاء أن يكون إلا فرضية

للعمل . وهى من حيث كونها كذلك ، وعلى افتراض الحصب فيها ، مدعوة لأن تخضع لرقابة البحث والتحرى ؛ لأن ما هو فرضية للعمل لا ظل فيه لأى اعتقاد ، إنما هو وسيلة لا نكران لصلاحها فى الوقت المناسب ، ولكنها وسيلة ينبغى للمرء أن يكون مستعداً لتحويلها وتبديلها وإطراحها إذا ما اقتضت ذلك النتائج المتعاقبة . ولعل مبادئ الطريقة هذه هى فى السيكلوجيا الجماعية أشد لزوماً مما عليه الأمر فى أى موضوع آخر . فموضوع هذا العلم فى نهاية التعقيد ، وتكاد دراسته لم تُفترع ، ومن المستحيل ، بعد هذا ، ألا نكون أثناء بيان مسالكة قد زلنا زللاً متفاوتاً من حيث الإفراط أو التفريط . ولكننا نأمل أن الضبط والوضوح فى الخطأ هما - فى حال العلم الحاضرة - أجزل نفعاً وموعظة من تقريرات مبهمة مختلطة الحدود والمعالم .

بيان عن المظان

علاوة على تأليف كونت وتارد ودوركاييم وليفى برول التى يطول بنا أكثر من الحد الواجب هنا أمر تعداها . يجد القارئ المشوق إلى تعميق المشاكل التى أثارها هذا الكتاب نفعاً فى الرجوع إلى « السنة الاجتماعية » (باريز ، الناشر آل كان ، ١٢ جزءاً . ١٨٩٦ - ١٩١٢ . والسلسلة الجديدة مجلدان . ١٩٢٥ - ١٩٢٧) مع أبحاثها الأصلية وتحاليلها النقدية ، وكذلك إلى ما قام به دانييل إيسيرتيه (Daniel Essertier) من محاولة نقدية لفهرست المصادر تحت عنوان « نفس واجتماع » (Psychologie et Sociologie) باريز . آل كان . ١٩٢٧ ؛ ففيها تصنيف للمؤلفات والمقالات بحسب مواضيعها . وتلخيص مقتضب لما انطوت عليه .

الفهرس

الصفحة	
٥	إهداء
٧	تصدير
٩	مدخل

القسم الأول

علم النفس فى رأى كونت ، ودوركايم ، وتارد

٢١	الباب الأول - وجهة نظر أوغست كونت
٤١	الباب الثانى - وجهة نظر دوركايم
٦٧	الباب الثالث - وجهة نظر تارد
٨٥	الباب الرابع - مآل المذاهب العملى

القسم الثانى

نصيب الحياة الذهنية من العنصر الجماعى

٩٩	الباب الأول - الإدراك
١١١	الباب الثانى - الذاكرة
١٣٩	الباب الثالث - الحياة الانفعالية
١٧٢	خلاصة ختامية
١٨٧	بيان عن المظان



Bibliotheca Aleyana



0617121